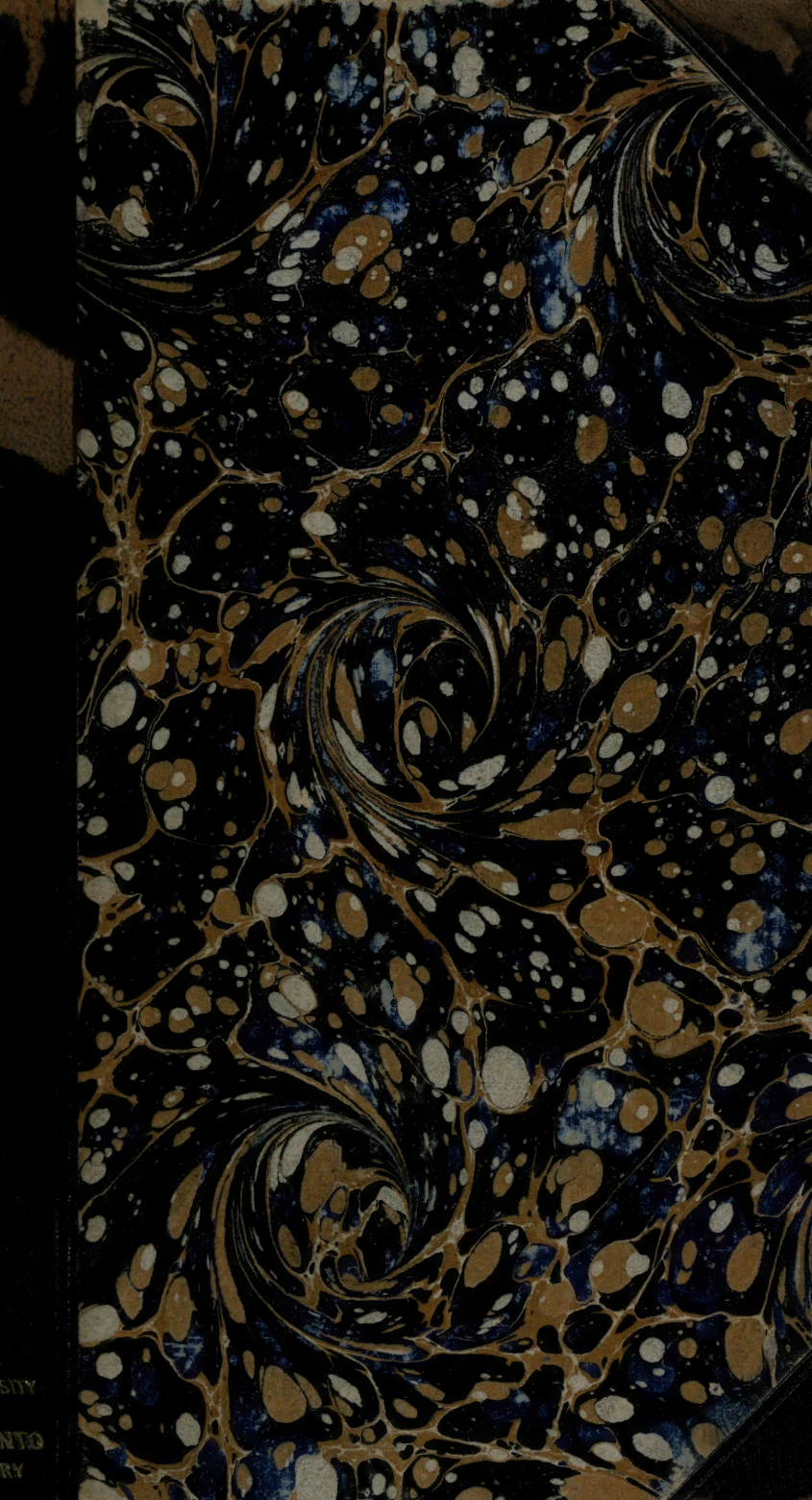


Psych.
3624

Versuch

einer

systematischen Behandlung

der

empirischen Psychologie

von

Dr. Franz Xav. Biunde,

Professor der Philosophie zu Trier.

Opinionum commenta delet dies,
naturae iudicia confirmat.
Baco Verul.

Zweiter Band,

welcher die Theorie des Gefühls- und des Begehrungs-Vermögens enthält.

Trier, 1832.
Verlag von F. A. Gall.

19546
12/12/91
6.

Trier,
mit Blattau'schen Schriften.

Dem

Andenken des jüngst verstorbenen

Georg Hermes

und

dessen Verehrern in der von ihm gegründeten philosophischen Schule

widmet

diesen psychologischen Versuch als ein Zeichen seiner regen Theilnahme an der gemeinsamen Sache

der Verfasser.

Vorwort.

Einem Versprechen zufolge, welches ich in der Vorrede zu der zweiten Abtheilung des ersten Bandes dieses Versuches (S. XXVII.) gegeben habe, würde ich mich nunmehr für verbunden erachten, auch jene Punkte zur Diskussion zu bringen, die ich daselbst andeutete, und welche die Stellung der hermesischen Schule zu den Bestrebungen der Zeit betreffen mußten. Im Laufe des vorigen und dieses Jahres, — und zwar von dem Tage an, an welchem die Vorsehung den Stifter der Schule abrief zu jener seligen Anschauung, wornach er hier so eifrig gestrebt hatte —, sind aber so mancherlei und meistens so abentheuerliche Machinationen gegen die Sache ins Dasein getreten, daß es die Grenzen einer, auch ausgedehnten, Vorrede überschreiten würde, wenn man dieselben, wie es mein Zweck nunmehr erheischen würde, in einer Vorrede so beleuchten wollte, wie es ihnen angemessen wäre. Es hat sich dagegen nunmehr auch eine Gesellschaft zur Herausgabe einer gelehrten Zeitschrift verbunden, die zu Bonn erscheinen, und ein vorzügliches Augenmerk auf die Vollendung des von Hermes begonnenen Werkes richten wird, was in den interessantesten Zweigen des menschlichen Wissens nichts Geringeres, als eine große Restauration, zu seinem Ziele hat. Diese Zeitschrift gibt mir als Mitarbeiter an derselben angemessenere Gelegenheit zu Beleuchtungen, als eine Vorrede sie mir geben

kann. Solche Gelegenheit mußte jedem Verehrer des Stifters der Schule und mir um so mehr erwünscht erscheinen, als es immer mehr klar wird, wie jene Organe der öffentlichen Meinung, die gegen die Sache sich ausgelassen haben und noch auslassen, grade der nothwendigsten Requisite entbehren, um sich zu ligitimiren, nämlich des Verstandes, der Gemüthsruhe und der Partheilosigkeit.

Es ist unglaublich, wie weit man auf diesem Gebiete die Sache getrieben hat. Anonyme Scribenten entblöden sich nicht, in Blätter, die wieder anonym erscheinen, die ärgsten Invektiven gegen die edelsten Bemühungen geachterer Schriftsteller einzurücken, ja gegen deren Personen selbst, und um vollends das Schmähblatt im Range des Pasquills zu erhalten, hält der namenlose Redakteur es sogar wieder unangemessen, auch nur ruhige Antworten angegriffener Personen und verläumdeter Korporationen in das Blatt aufzunehmen. In unsern Tagen sollte man es für unmöglich erachten, daß Leute, die, ihren Namen zu nennen, wohlweislich sich hüten, noch glauben können, der Welt mit Schmähungen zu imponiren; noch mehr aber, daß sie, obgleich anonym, über die abstraktesten Dinge sich ein entscheidendes Votum anmaßen dürfen, ohne es irgend durch Gründe zu motiviren. Die sogenannte katholische Kirchenzeitung excellirt auf diesem Gebiete; in einem der letzten Blätter hat — um hier nur auf ein Faktum mich zu berufen — ein Anonymus *) in dem anonymen Zeitblatte alle katholischen Theologen Teutschlands aufgefordert, die Grillen zu ventiliren,

*) Es steht unter dem Artikel die Unterschrift: Mehrere Katholiken. Ich präsumire zur Ehre des katholischen Volkes, es sei das Ding doch nur von Einem.

welche seine in Mystik verbrannte Phantasie ausgeheckt hat, hat mehrere Bischöfe in dieser Angelegenheit vom Neuem zu kompromittiren gesucht und endlich zu verstehen gegeben, daß, wenn alle katholischen Theologen Teutschlands nicht alsbald ihm Order parirten und nicht ganz entscheiden sollten, wie er es wünschte, auf sein Mandat nächstens ein General-Concilium ausgeschrieben werden würde. Das können Laien!!

Solchem Treiben kann offenbar viel besser in jener Zeitschrift entgegen gearbeitet werden, als in einer Vorrede zu einem, gleichviel welchem Buche. Zudem ist auch der nächste Zweck erreicht, der mir beim Niederschreiben jener Vorrede vorschwebte; die Sache ist doch einmal zur weitern Erörterung gelangt, und das ist mir vor der Hand genug.

Ich weiß nicht, wie es kam, daß man jene meine Vorrede zur zweiten Abtheilung des ersten Bandes, die, wie ich dafür hielt, ziemlich verständlich geschrieben war, so mißverstehen konnte, als man sie mißverstanden hat. Man hat darin nichts so sehr, als die Ankündigung einer philosophisch-theologischen Fehde, und eine Herausforderung an jene erblickt, welche das kirchliche Band nicht mit mir zur Einheit umschlingt. So wehe es meinem Herzen ist, daß die kirchliche Spaltung, statt allmälig in größerer Annäherung der Partheien zu schwinden, vielmehr von Tag zu Tag zu einer weitern Kluft sich ausdehnt; so innige Ueberzeugung ich auch davon haben mag, daß dies Unglück, was namentlich uns Teutsche seit drei Jahrhunderten so sehr entzweiet, ganz vorzüglich noch fortgenährt wird durch leichtsinnige Hinwegsetzung über geeignete Kenntnißnahme von dem theologischen und kirchlichen Lehrbegriffe der Katholiken; ich daher mich auch für verbunden erachte, dieser geringschätzi-

gen Behandlung nach Kräften entgegen zu arbeiten: so weiß ich es doch gar wohl, daß durch Anfeindung der Andersdenkenden die Wunde niemals geheilt, vielmehr immer nur gefährlicher wird; — ich erfreue mich — wenn sonst irgend eines Etwas — dann eines zu duldsamen Sinnes, um zu solchem Bemühen geneigt, oder auch nur fähig zu sein, als man mir beigemessen hat. Ich kann mich daher nur verwundern, wenn man glaubt, daß es in jener Vorrede auf Beleidigungen gegen jene abgesehen gewesen sein soll, welche sich bei dargebotenen und gesuchten Gelegenheiten, d. h. überall, in den bittersten Schmähungen und Lästerungen gegen die Kirche, der ich angehöre, und gegen eine Sache, die sie gar nicht einmal kennen zu lernen suchten, mehr gefallen, als in der Uebung eines liebenden religiösen Sinnes, welchen auch ihr Kultus vorschreibt. *)

---

*) „Freilich — so habe ich S. IX. jener Vorrede geschrieben — „der Urheber des Ganzen ist ein katholischer Geistlicher, und „das ist Grund genug, um a priori zu urtheilen, an der „Sache sei nicht viel Wahres und Tiefes und Philosophi„sches, u. s. w." — Diese Stelle hat man gewaltig anstößig gefunden. Ich vermuthete so Etwas nicht, sonst hätte ich dieselbe mit einigen Citaten belegt, worüber die Gegner gewiß erröthet wären. Ich will diese jetzt nicht nachholen, aber eins will ich doch hersetzen, weil es von einem jüngst verstorbenen Genie herrührt, was sich für ein absolut wissendes haltend über alle Theologen und Philosophen so weit sich erhaben fand, daß es sich dahin aussprechen konnte: „Ich kann mit Christus sagen: Ich bin die Wahrheit;" — von einem Genie, das den Hermes, weil er Katholik und Priester war, gar keiner ernsten Rücksicht werth erachtete: ich meine das Genie Hegels. Ich denke, bei der immensen Verehrung, welche eine so ungeheure Menge Menschen diesem bewiesen und beweisen, obgleich sie gestehen, sie hätten ihn nicht verstanden, überwiege auch eine Probe seiner Denkweise hundert andere, die mir als gleiche Belege für meine Behauptung zu Gebote stehen. Obige Stelle der Vorrede

Man hat fast überall mein Buch zu weitläufig gefunden, und in der Revue encyclopaedique konnte ein Referent es sogar nicht recht denken, wie meine Zuhörer in einem so großen Buche die betreffenden Materien sollten auffinden können, wovon man noch nicht einmal wisse, wie viele Bände es ausfüllen sollte! — und doch stand die Zahl der Bände 2 bereits in der Vorrede angegeben. — Es befremdet mich nicht, daß man mein Buch zu weitläufig findet; denn unwillkührlich berechnet man den der Sache angemessenen Umfang nach der Durchschnittsgröße der Werke, welche sie behandeln; und dann ist mein Buch allerdings, und zum Wenigsten um ⅔ zu groß. Allein, ich vermisse auch in den psychologischen Handbüchern zum Wenigsten die Erörterung von ⅓ des Stoffes,

---

stand lange (bereits im Jahre 1831 im Januar) gedruckt, als ich in N°. 91. des Morgenblattes 1831 folgende Anzeige las:

„Ueber die Wissenschaft der Idee. Erste Abth. Die neueste „Identitätsphilosophie und Atheismus, oder über imma„nente Polemik. Bresl. W. G. Korn. 1831.“

„Der Verfasser ist derselbe, der früher die Schrift über die „Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und modernen Pan„theismus geschrieben hat. Wir haben sie vor zwei Jahren „belobt, weil sie von religiösem Standpunkte aus die Nichtig„keit des Hegelschen absoluten Wissens darthut. Herr Hegel hat „nun (in den Berliner Jahrbüchern 1829, Juliheft, S. 77 — „88. S. 97 — 109; Augustheft, S. 293 — 308, 313 — „318) kraft seines absoluten Wissens den Ausspruch gethan: „der so unberufen gegen ihn auftretende ano„nyme Verfasser sei ein Geistlicher, ein katho„lischer Geistlicher, ein alter katholischer „Geistlicher. Nun erklärt aber der Verfasser in dieser „vorliegenden Schrift, daß er ein Jurist, ein pro„testantischer Jurist, ein junger protestanti„scher Jurist sei. Die Ruhe und Höflichkeit, womit „er ferner den in seiner ganzen göttlichen Grobheit gegen „ihn polternden absoluten Wisser begegnet, ist platonisch und „liebenswürdig.“

und finde dann jede Erörterung in ihnen so fragmentarisch, daß ich sie für unvollständig halten muß. Habe ich nun die Sache in ihrer ganzen Ausdehnung aufgefaßt, dann wird mindestens diese Hinlenkung auf so viele, noch gar nicht behandelte, Punkte der Wissenschaft hoffentlich mehr nützen, als es ihr schaden kann, wenn ich aus zu vielem Streben nach Klarheit und Vollständigkeit um einige Blätter zu weitschweifig bin, welche das Ganze um ein Paar Groschen im Preise höher stellen. — Mir ist die Sache an manchen Stellen noch nicht ausführlich genug, und ich wünsche sehr, daß ein Anderer sie noch ausführlicher behandeln möge.

Auf die Würdigung rezensirender Anzeigen von meinem Versuche gehe ich nicht weiter ein; einige Blätter haben das Werk bisher über Gebühr gelobt; es würde undankbar erscheinen können, diese in ihren Ausstellungen zurechtweisen zu wollen. Das Rezensiren ist ein undankbares Geschäft, welches man durch Gegenrezensionen nicht noch mehr verleiden sollte, da ohnehin die Zahl tüchtiger Rezensenten so sehr klein ist. Doch muß ich Hrn. Schmid, der die Rezension in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur (No. 30, Jahrgangs 1831. Heft 5, und No. 4 und 5 des Jahrgangs 1832. Heft 1.) geschrieben hat, bei dieser meiner aufrichtigen Dankeserklärung für seine gütige Berücksichtigung und ruhige Würdigung meiner Arbeit auch noch die Erklärung geben, daß er es mit der Auffassung meiner Ansichten gar zu leicht genommen, und in den wichtigsten Punkten, welche zugleich einen schroffen Gegensatz gegen die herrschenden philosophischen Ansichten bilden, mich bestritten hat mit Behauptungen und Ansichten, die mir schon längst bekannt waren, ehe ich das Buch schrieb, und von deren Grundlosigkeit

ich bereits völlig überzeugt war. Der Raum dieser Vorrede reicht nicht zu, mich mit ihm darüber in ausführliche Diskussionen einzulassen; vielleicht ergibt sich anderswo eine Gelegenheit, welche uns beiden mehr zusagt. Hoffentlich wird H. Schmid, der auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, wie ich weiß, sich vielseitig umgesehen hat, in dem vorliegenden Bande neuen Reiz und Stoff zum Rezensiren finden.

Möge man auch in diesem Bande mein Streben wieder finden, zunächst meinen Zuhörern, und dann der Wissenschaft zu nutzen, und möge dann der Erfolg nicht gänzlich zurückbleiben, den ich mir allerdings von meiner Bemühung versprochen habe, und zunächst wieder in meinen Zuhörern, die ich meiner Stellung gemäß immer um meisten im Auge hatte.

Trier, im April 1832.

Der Verfasser.

Der Verfasser muß um gütige Nachsicht in Betreff der, meistens typographischen, Inkorrektheiten bitten, die in der ersten Abtheilung dieses Bandes sich finden; in Betreff einiger derselben möchte er gern einen Korrektor verantwortlich machen, wenn er nur einen solchen gehabt hätte. Man wolle daher folgende Verbesserungen vor dem Gebrauche des Buches selbst vornehmen:

Seite	Zeile			
7	10 v. o.	ist statt:	ihre große Wichtigkeit,	zu lesen: die Wichtigkeit der Gefühle
20	2 v. u.	= =	Fehlen,	zu lesen: Fahlen
26	18 v. o.	= =	ntchi	= = nicht
27	21 = =	= =	fle	= = sie
36	5 = =	= =	demselben	= = denselben
67	5 v. u.	= =	las	= = als
70	8 v. o.	= =	konnte	= = kennete
=	11 = =	= =	kenneten	= = könnten
102	6 = =	= =	beantwortet	= = gegeben
110	24 = =	= =	cupimusque semper,	zu lesen: semper cupimusque
114	6 = =	= =	wegen	zu lesen: ungeachtet
116	5 v. u.	= =	anologen	= = analogen
117	9 v. o.	= =	er	= = sie
121	9 = =	= =	hypokratisch	= = hippokratisch
=	15 = =	= =	des ἄιμα	= = das ἄιμα
134	27 = =	= =	der Menschen	= = den Menschen
138	1 = =	= =	Obnormitäten	= = Abnormitäten
=	4 = =	= =	Kröper	= = Körper
152	35 = =	= =	winzeln	= = winseln
170	24 = =	= =	tritemque	= = tristemque
198	21 = =	= =	erregt	= = liegt
199	11 = =	= =	wie	= = wir
200	15 = =	= =	berühre	= = berührt
=	21 = =	= =	sitzt	= = setzt
205	30 = =	= =	stets immer	= = immer
317	29 = =	= =	wo entweder	= = wo
341	5 v. u.	= =	betreffend	= = treffend
395	31 v. o.	= =	dara nehr	= = daran mehr.

Inhaltsanzeige.

Zweiter Theil.

Die Lehre vom Gefühlsvermögen.

Seite

§. 200. Einleitung. Ob ein Gefühlsvermögen anzunehmen und zu behandeln und welche seine Stellung sei, darüber streitet man. Bei den Alten kommt es nicht zur Sprache, auch nicht bei Plato, wie man lehrt; doch in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Kant hat es zu Ansehen verholfen. Streitigkeiten, wozu die Aufnahme desselben Anlaß gab. Nothwendigkeit von vier Vorfragen . . . . . 1 — 10

§. 201. Erste Vorfrage. Nähere Bestimmung der Frage, ob die Gefühle eine eigenthümliche Klasse der innern Zustände bilden und die Annahme eines besondern Vermögens für sie nothwendig machen? Der letzte Theil der Frage ist mit dem ersten Theile einerlei. Allgemeine Bemerkung über die Zerlegung des Seelenlebens nach Klassen der Zustände. Diese ist immer unvollendet; doch reicht die Auffassung der Hauptklassen der Zustände hin, und so fragt es sich, ob in das Bild vom innern Leben die Gefühle als Hauptfaktoren aufzunehmen seien? . . . . . 10 — 13

§. 202. Beantwortung der Frage. Es ist das Wort Gefühl so vieldeutig, daß es scheint, als ließe sich von der Auffassung seines Begriffes die Darstellung des Eigenthümlichen der Gefühle nicht beginnen. Keine Sprache hat mit der teutschen hier ein Synonymum. Doch führt das Wort Gefühlsvermögen auf die Sache bestimmter hin; so auch Gefühle in der Mehrzahl genommen. Alle jene Bedeutungen fallen dann weg, worin Gefühl einerlei ist mit einem Zustande des Erkennens und Begehrens. Angabe einiger Zustände, die allgemein als Gefühle gelten und sich von Allem unterscheiden, was Erkennen und Begehren heißt. — Die weitere Unterscheidung hievon knüpfen wir an die zweite und dritte Vorfrage . . . . . 13 — 19

§. 203. Zweite Vorfrage. Welche sind die Gründe, weßhalb man die Annahme eines Gefühlsvermögens verweigert? Sie sind A. sprachliche, und zwar a. gelegen in der Vieldeutigkeit des Wortes; in dieser Vieldeutigkeit liegt der Grund, warum man Gefühl aa.) als Tasten genommen hat, und damit die sinnlichen Gefühle als eigenthümliche Zustände läugnete; — dies kommt auf eine grelle Weise vor bei Krug, Beneke und Gruber; bei Krug kommt zugleich die Verwechselung des Gefühls des Hungers und Durstes mit der Begierde vor, die darin liegt, und ein Argument, womit er sich selbst schlägt; — man hat bb.) das Gefühl als dunkles Erkennen, namentlich über Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit u. s. w. angesehen, und auch hier ist es Krug, der die Annahme eines Gefühlvermögens läugnet, weil das sogenannte sittliche Gefühl, das Wahrheitsgefühl u. s. w. nur ein dunkles Erkennen sein soll, was ganz unrichtig ist. . . . 19 — 29

§. 204. b. Der zweite sprachliche Grund ist gelegen in der nicht ganz gewöhnlichen Konstruction des Wortes Gefühl; hiedurch ist man verleitet worden, aa.) dem Gefühle ein Gefühltes als Objekt zuzuweisen; nur Schmid hat in seiner Psychologie diese Mißdeutung vermieden. — Im Teutschen ward man bb.) dadurch am meisten verleitet, den innern Sinn mit dem Gefühlsvermögen zu verwechseln. Dies geschah aaa. bei Platner. Der innere Sinn ist gar kein nothwendiger Faktor zur Sache der Gefühle. Weitere Irrthümer des Platner in diesem Punkte; — bbb. Weber, H. B., stellt dieselbe Ansicht anf, wornach der innere Sinn das Gefühlsvermögen sein würde, gebraucht sogar die Bezeichnung des Gefühles als Bewußtseins zum Beweise für das Identitätssystem. ccc. Klein verwechselt dieselben Gegenstände, und stellt sogar Lust und Unlust als Affektionen der Zustände hin, wodurch sie wahrnehmbar werden sollen. — ddd. Beneke macht die Gefühle zu dem unerhörten Verhältnisse des unmittelbaren sich-gegeneinander-Messens unserer Seelenthätigkeiten. Verworrenheit der Vorstellungen bei Beneke. eee. Am weitesten hat hier die Verwechselung des Verschiedensten Maaß getrieben, der zwar auch den innern Sinn mit dem Gefühlsvermögen verwechselt, aber überdieß den äußern Sinn mit dem innern verwechselt. Subjektive und objektive Empfindungen lassen sich hier gar nicht so trennen, wie Maaß es wollte. Weitere Folgerungen gegen Maaß. Angabe Anderer, bei denen ähnliche Verwechselungen vorkommen . . . . . 29 — 44

§. 205. Der erste und zweite sprachliche Grund in Verbindung haben im Besondern die Darstellung der Gefühle bei Schulze verdorben, bei

Seite

dem daher in der Sache der Gefühle die größte Verwirrung herrscht.

c. Der dritte sprachliche Grund liegt in der Inkorrektheit der Sprache, die in ihren Bezeichnungen nicht durchaus angemessen ist, manches als Gefühl bezeichnet, was nur ein Gefühl bei sich führt. . 45 — 48

§. 206. B. Gründe, welche in allgemeinen psychologischen und naturphilosophischen Reflexionen liegen. — Es ist eine gewagte und unzulässige Sache, nach Ansichten über das Seelenleben zu argumentiren, die von dem physischen Anfange des Daseins anheben. Und doch haben dies versucht a) Weiß, angeleitet durch Carus; — seine Zerlegung der Seele in Sinn und Trieb, und Bestimmung des Gefühles, als eine kombinirte Thätigkeit beider ohne einseitiges Uebergewicht. Das Urgefühl des Weiß; — wie aus ihm Lust und Unlust hervorgehen sollen. Gründe gegen die Ansicht des Weiß. . . . . 48 — 52

§. 207. b. Krug ist durchaus dem Weiß gefolgt, hat nur dies mehr behauptet, daß es absurd sei, ein besonderes Gefühlsvermögen anzunehmen. Dessen immanente und transeunte Thätigkeit, Richtung nach Außen und nach Innen, außer welchen keine dritte Richtung, die Richtung auf 0, denkbar bleibe; jene werde im Erkennen, diese im Begehren ausgefüllt, also gebe es keine Gefühle. — Allein es läßt sich eben so gut eine ineunte, immanente und transeunte Thätigkeit unterscheiden, obgleich jede solche Vorstellung schon in der Wurzel unrichtig ist. Sie beruhet auf der Annahme bloßer actio und reactio in der Natur, wobei man dann übersieht, daß diese beiden Faktoren eben sowohl das Gefühl konstituiren können, als das Erkennen und Begehren. Nachweise, daß ohne Gefühle das Leben ohne Genuß wäre, daß es aber in der That mehr sei, als Empfangen und Geben. — Ein anderes merkwürdiges Argument des Krug gegen die Gefühle. — Sonderbare Uebereinstimmung mit den verschiedensten Ansichten bei Fischaber. . . . . 52 — 59

§. 208. Dritte Vorfrage. Welche Stellung nehmen die Gefühle ein im Leben und in der Wissenschaft? — Das Gefühl, Gefallen und Mißfallen, liegen empirisch zwischen dem Empfinden, Vorstellen, Erkennen, kurz der theoretischen Funktion einerseits, dem Begehren, Wollen oder der praktischen Funktion andererseits. Das Begehren ist bedingt durch ein Interesse für die Sache, welches in dem Gefühle gelegen ist; Interesse aber haben wir nicht ohne alle Bekanntschaft mit der Sache; also muß auch die Theorie der Gefühle in der Mitte erscheinen zwischen jener des Erkennens und Wollens; daß also, was Krug

läugnet, die Gefühle allerdings etwas vermitteln. – Einwendung, daß dies doch nicht erfordere, daß das ganze Erkenntnißvermögen zuvor behandelt werde; daß aber diese Stellung der Gefühle unangemessen erscheine, indem doch der Trieb dem Gefühle die Wurzel gebe. Antwort darauf, daß Gleichartiges zusammen gehöre, die wichtigsten Gefühle auch die meiste erkennende Thätigkeit voraussetzen; die Gefühle beseelen den Trieb, und sie bedingen alle höhere Bestrebungen, so daß sie ihre Stelle behalten müssen, gleichviel ob sie im Triebe einen Grund haben oder nicht.

Kant hatte diese Stellung richtig gesehen; Weiß und Fischhaber stellen die Gefühle an den ersten Platz. Herbart's Anfechtung der Stellung und Erklärung der Gefühle bei Maaß und Hoffbauer ist sehr übereilt. . . . . 60 — 68

§. 209. Vierte Vorfrage. Wie müssen die Gefühle eingetheilt werden, und wie demgemäß die Theorie der Gefühle? — Nachlässigkeit in dem Bemühen um eine gültige Eintheilung. Als unsern Kräften zusagende und nicht zusagende Zustände muß die Verschiedenartigkeit nicht ihrer Objekte, sondern ihrer selbst zu Grunde gelegt werden. Es muß daher die Verschiedenheit der in ihnen erregten Seelenkräfte den Eintheilungsgrund enthalten; und dann läßt sich die Klassifikation der Gefühle treffen nach ihrer Entstehung bei in der Erregung der verschiedenen erkennenden Kräfte, so jedoch, daß bei dieser Erregung auch weiterer Einfluß Statt haben kann auf die Erregung des Bestrebungsvermögens. Dann zerfallen die Gefühle in sinnliche, ästhetische und in intellektuelle, und letztere in bloß intellektuelle und moralische (im weitern Sinne); — sonach zerfällt die Theorie in drei, eigentlich in vier Abschnitte. . . . . 69 — 74

§. 210. Ueber einige andere Eintheilungen. Am meisten anpassend und mit unserer Eintheilung kongruent ist die des Kant; – er nennt 1. sinnliche, 2. intellektuelle Lust; erstere ist A. Lust durch Sinne, B. Lust durch Einbildungskraft, (sinnliche und ästhetische Lust und Unlust); — die zweite ist A. Lust durch darstellbare Begriffe, B. durch Ideen. – Die Eintheilung in körperliche und geistige ist unpassend, auch dann noch, wenn man gemischte beifügt. Ueber oft vorkommende Klassifikationen, als z. B. die der Gefühle für das Wahre, Gute, Schöne, Heilige. — Hillebrand's Eintheilung in Zustands-, Erkenntniß- und Bestrebungsgefühle; desselben Eintheilung in Realgefühle, sympathetische und Idealgefühle. – Herbart's Eintheilung der Gefühle in solche,

Seite

die A. an der Beschaffenheit des Gefühlten haften; B. die von der Gemüthslage abhangen; C. die mittlere und gemischte sind. — Abentheuerliche Eintheilung des Carus. — Ueber die Theilung in Selbstgefühle und Mitgefühle . . . . . 74 — 79

Erster Abschnitt. Sinnliche Gefühle.

§. 211. Gefühle, die aus der erregten Thätigkeit der einzelnen Sinne stammen. Alle einzelnen Sinne gewähren uns sinnliche Gefühle, angenehme und unangenehme Zustände, der Geruchssinn bei Wohlgerüchen, Uebelgerüchen; — der Geschmackssinn beim Wohl- und Mißgeschmack; - die Bezeichnung des Gegenstandes des Gefühles ist aber meistens einerlei mit der Bezeichnung der Empfindung. Ob der Geruchssinn, wie Kant will, ungesellig sei? — Angenehme und unangenehme Gehörszustände und Töne. Grund des Angenehmen der Töne. Thiere haben dafür weniger Empfänglichkeit. — Angenehme Zustände im Sehen; angenehme Farben; das Angenehme der Gesichtsobjekte ist von ihrer Schönheit sehr verschieden. Der Tastsinn vermittelt die angehmen Gefühle, welche man oft körperliche genannt findet. Schmerz, Pein, ihre Quellen. Wollust. — Nächste Bestimmung der Sinnlichkeit . . . . . 80 — 87

§. 212. Eigentlicher Grund des Angenehmen und Unangenehmen jener Zustände. Beides ist keine objektive Beschaffenheit ihrer Dinge, obwohl die Bezeichnung darauf zuweilen hindeutet. — Zu heftige Erregungen sind unangenehm, zu schwache bleiben ohne Gefühle; die mittlern Grade können nur angenehm wirken. Harmonie des Eindrucks mit unserer Erregbarkeit wirkt das Angenehme, Disharmonie derselben das unangenehme Gefühl. Rücksicht in der Anwendung dieses Grundsatzes auf die praktische Richtung der Kräfte. Uebereinstimmung des Grundsatzes mit den beiden Gesetzen, welche Schmid angegeben hat . . . . . 88 — 92

§. 213. Wechsel in diesen Gefühlen. Das Angenehme und Unangenehme variiren als etwas Relatives 1) nach der Verschiedenheit der Subjekte; — Gründe davon; — 2) auch bei demselben Subjekte unter Verschiedenheit der Umstände. Gründe sind: a) Einflusse anderer Umstände, die das eine Mal da sind, das andere Mal fehlen, sowohl unmittelbar, als mittelbar in den Nachempfindungen; b) Vorstellungen der Einbildungskraft, welche zugleich wirken; c) Mitwirkung mehrerer oder wenigerer Sinne in der Beschäftigung mit Dingen . . . 93 — 96

§. 214. Weiteres Gebiet der Sinnlichkeit im Gefühle. Außer jenen angenehmen und unangenehmen Zuständen bei den Funktionen müssen der Sinnlichkeit alle angenehmen und unangenehmen Mo-

Seite

mente der Zustände zugewiesen werden. Ueberwassers Bestimmung hierüber. Vorstellung vom allgemeinen Vitalsinn, in dessen Erregung die meisten sinnlichen Gefühle gelegen sind; zunächst wieder die sogenannten körperlichen Gefühle. Angenehme Gemeingefühle; Behaglichkeit, Heiterkeit, Munterkeit ꝛc.; Gefühl der Gesundheit; — unangenehme Gemeingefühle; Unbehaglichkeit, Beklemmung ꝛc. Verbindung der Einzel- und der Gemein-Gefühle. — Ob Lust oder Unlust früher sei; ob die Summe der einen oder der andern größer sei . . . . 96—102

§. 215. Anderweitige Entstehung der sinnlichen Gefühle. — Im Körper Statt habende innere Erregungen, auch bloße Vorstellungen von angenehmen und unangenehmen Dingen wirken die sinnlichen Gefühle. Auffallend ist dies noch namentlich beim Lachen. Ueber die Beschaffenheiten der das Lachen erregenden Vorstellungen. Requisite zur Entstehung der sinnlichen Gefühle aus Vorstellungen. Das Anwecken der Gefühle. Die Beobachtung dieses Phänomens bestätigt unsere Lehre von der Ideenassoziation. — Modifikationen der Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, jenachdem die Dinge in der Vorstellung als gegenwärtige, oder zukünftige erscheinen, nahe oder fern sind . . . . 102—106

§. 216. Hauptarten der sinnlichen Gefühle, ihre Mischung, Dauer, Stärke und deren Gesetze. — Einfache reine, zusammengesetzte, gemischte, Gleichgültigkeit. Süßer Schmerz, bittre Freude. Protension, Intension und Extension der Gefühle; ihre Intension steht mit der Extension (und Protension) im umgekehrtem Verhaltnisse. Ein Beispiel bietet die Furcht, deren Gegenstand oft und lange vorschwebt. Ueber die Unzweckmäßigkeit der häufigen Todesstrafen, ein Auszug aus Grohmann's Abhandlung, mit Zusätzen. Nothwendigkeit der Variation der Eindrücke, welche lange unterhalten sollen. — Niedrigster, mittler und höchster Grad der Gefühle. Kontrast erhöht die Gefühle, wie die Vorstellungen dadurch klärer werden. Beispiele. Aehnlich wirkt die Neuheit der Gefühle und ihr rasches Eintreten. Gewohnheit stumpft ab; Anwendung auf das Schaamgefühl. — Endlich kommt die Rücksicht auf das Bedürfniß in Betracht, wenn die höhern Grade der Gefühle begriffen werden sollen, und die Gemüthsstimmungen . . . . . 107—116

§. 217. Ueber Gemüth, Gemüthsstimmungen und Gemüthsbewegungen. — Gemüth soll als Synonymum von Gefühlsvermögen genommen werden. Stimmung ist dann ein Disponirtsein zu Etwas; Gemüthsstimmung läßt sich darnach leicht definiren. Diese kann momentan und

Seite

habituell sein; doch muß sie einige bemerkliche Dauer haben, wenn sie ihren Namen verdienen soll. Die heitere Gemüthsstimmung befördert die Entstehung angenehmer Gefühle, die düstere die Entstehung der unangenehmen. Grund der vorübergehenden Gemüthsstimmung. Gemüthsbewegung. Die habituellen Stimmungen gehen aus dem Temperamente hervor . . . . . 116—120

§. 218. Temperamente. — Ursprünglich hatte dieser Terminus nur Bedeutung auf dem Gebiete der Physiologie. Körperliches, geistiges Temperament. Ursprung der Bezeichnung des sanguinischen, phlegmatischen, cholerischen und melancholischen Temperamentes. Auf dem Gebiete des Psychischen sind sie vorzüglich im Gefühlleben bemerklich. Es können hier nur vier Temperamente existiren nach der Verschiedenheit des Grades und des gegenseitigen Verhältnisses der Irritabilität des Gemüthes und der Reaktion desselben gegen Eindrücke. Wie das einzelne Temperament zu bestimmen sei. Charakter und auffallende Wirkungen der einzelnen Temperamente. — Die Temperamente finden wir in der Erfahrung selten oder nie in allen angegebenen Zügen vollkommen ausgeprägt, und in der Bestimmung des Temperamentes der Einzelnen wird man oft irregeleitet durch Erscheinungen, welche dem Temperamente derselben gar nicht zugehören . . 120—129

§. 219. Affekte. — Sie sind nicht schlechthin als starke Gefühle zu definiren und ganz verschieden von der Leidenschaft. Sie sind heftige Gemüthsbewegungen; — die kantische Eintheilung in rüstige und schmelzende Affekte. Aufzählung der Affekte nach Carus, welcher jedoch mehr formelle und bleibende Stimmungen im Begehrungsvermögen angeführt hat, als Affekte. Entstehung der Affekte und Darstellung der wichtigsten derselben . . . . . 129—133

§. 220. Befördernde Einflüsse auf sie, und ihr Einfluß auf das Leben. — 1) Die größere Menge der reizenden und bewegenden Eindrücke und Vorstellungen. 2) Harmonie der momentanen, gegebenen Stimmung mit dem eintretenden Gefühle; es wird daher gebrochen durch Einführung eines Unerwarteten, oder einer Haltung, die zu ihm nicht stimmt. 3) Die habituelle, im Temperamente gegründete Gemüthsstimmung. 4) Das Alter, das Geschlecht, die Leidenschaften. — Nutzen und Nachtheil derselben für Seele und Körper . . . . 133—137

§. 221. Einflüsse auf das sinnliche Gefühl. a. Einfluß des Körpers. — Im Allgemeinen gestalten sich die Gefühle anders 1) nach der Verschiedenheit der Gesundheitsumstände und dergleichen; 2) eben so nach der Verschiedenheit der äußern Einflüsse auf den Körper, der Jahres-

Seite

und Tageszeit, des Klima; 3) nach der Verschiedenheit der körperlichen Komplexion, des Temperamentes und Geschlechtes. Im Einzelnen und 4) fließt die Haltung, Bewegung und der jedesmalige Zustand auf die Entstehung und Erhebung der Gefühle bedeutend ein. Hierauf beruhet zum Theile das Ansteckende der Schwärmerei. Zu jenen Einflüssen gehört der Einfluß der Speisen und Getränke, der Luft, des Lichtes und der Finsterniß . . . . . 137—142

§. 222. Fortsetzung. b. Einfluß der Einbildungskraft. Ihre Vorstellungen wirken analog und ähnlich den Objekten. Laune; mania sine delirio; — solche Wirkungen der Phantasien und Erinnerungen, namentlich in Beziehung auf die Jugend und das ferne Vaterland. Langeweile. Wirkung der Einbildungskraft im Anwecken der Gefühle. Sie wirkt so nicht bloß erregend, sondern auch stärkend und schwächend durch dunkle Assoziationen; — in der Zerstreuung der Aufmerksamkeit; endlich auch dadurch, daß sie zur Verwechselung des Angenehmen, was eine Menge Eindrücke erregten, mit jenem führt, was ein Objekt verursacht.

c. Einfluß des Denkvermögens. Das gesteigerte Denken schwächt das Gefühl, besonders das Denken über das Gefühl. Ueber moralische Grübeleien. Der Verstand zertheilt so den Schmerz; er besiegt auch die Gefühle und führt selbst zu neuen hin.

d. Einfluß der sinnlichen Gefühle auf einander; er entsteht in vielen Weisen, besonders in den einleitenden Stimmungen des einen für das andere. Anm. Ueber den Einfluß auf Erkennen und Wollen . . . . . 142—149

§. 223. Sympathetische Gefühle. Ihre Verbreitung durch die Natur und ihr Grund. — Bedeutung der Sympathie, (Mitgefühl, Theilnahme). Sie gehört dem sinnlichen Theile des Menschen an und ist nicht Menschenwürde, obwohl in einer eigenthümlichen Anlage begründet; sie ist indessen nicht ganz uneigennützig. Weber's Urtheil. — Sympathie hat ihr Analogon in der todten Natur, mehr aber im Thiere. Thiere sympathesiren nur mit Wesen ihrer Art, die Menschen gehen weiter; — die organische Bildung enthält davon den Grund, nicht Einbildungskraft, auch nicht Vernunft. Weber's angemessenes Urtheil hierüber. Verwandtschaft steigert das Gefühl. Warum wir mit den Thieren weniger, aber immer schon mehr sympathesiren, wenn sie uns näher stehen? Beobachtungen hierüber. . . . . 149—156

§. 224. Mitleiden und Mitfreude. Ihre Gesetze. — Das Mitgefühl ist häufiger ein Mitlei-

Seite

den, als Mitfreude; Gründe davon. Mitfreude ist doppelte Freude, Mitleiden halbes Leiden auf beiden Seiten. Das Mitgefühl ist bedingt, a) durch einen Ausdruck des Leidens im Andern; natürliche Zeichen und nicht zu grelle Ausdrücke des Schmerzes sind die besten Leiter. — Irreleitung durch die Zeichen. b) Es muß unser Inneres gestimmt sein für die Aufnahme des Zustandes; dieses ist eher der Fall: aa) in unserer größern Bekanntschaft mit dem Leiden aus eigener Erfahrung; bb) in der größern Zuneigung zu dem Leidenden; cc) bei hohen Graden des Leidens des Andern; dd) bei größerer Reizbarkeit des Gefühlsvermögens und der Einbildungskraft. — Wir üben dabei eine Art von Gerechtigkeit aus. — Das Bedauern. — Mitleiden ist ein gemischtes Gefühl. Wie es komme, daß wir gern in mitleidigen Scenen verweilen. Ueber Gladiatorenkämpfe Vortheil der sympathetischen Stimmung für Leben und Moralität. Ob sie in den Wilden ganz fehle, wie Tiedemann lehrt. Steigerung und Schwächung . . . . 156—166

§. 225. Verwandte sinnliche Gefühle, begründet durch Sympathie. Antipathie. — Zuneigung zu Menschen ist uns natürlich; sie kann durch geringe Einflüsse Freundschaft und Liebe werden; kann aber auch Abneigung, Widerwillen, Feindschaft, Haß ꝛc. werden. Ueber allgemeine Menschenliebe. Zweifacher Grund der Liebe, physische und geistige Verwandtschaft; freundschaftliche Liebe und ihre Bedingungen. — Grund der Antipathie, in der Divergenz der Gemüther gelegen . . . 166—171

Zweiter Abschnitt. Aesthetische Gefühle.

§. 226. Nähere Bestimmung des Gegenstandes. — Es ist Rede von Gefühlen, zu deren Entstehung der Grund in der Thätigkeit der Einbildungskraft liegen soll; dabei muß nicht an jene Gefühle gedacht werden, welche den produzirten Vorstellungen anner sind, sondern an das, so der Art und Weise der Thätigkeit angemessen sind, wozu die Einbildungskraft bestimmt ist . . . . . 172—173

§. 227. Das Gefühl des Schönen. — Als ästhetische Gefühle kennt die Sprache die Gefühle des Schönen und Erhabenen und deren Korrelate. Was in der Sprache schön heiße? Es ist immer ein Wohlgefälliges, theilt diese Eigenschaft mit dem Angenehmen, Guten ꝛc.; daher wird es oft hiemit verwechselt. Das Schöne ist verschieden vom Nützlichen dadurch, daß es an sich wohlgefällt, dies nur als Mittel für Anderes. Vom Angenehmen und Guten, die auch an sich gefallen, muß es noch unterschieden werden. Das Schöne liegt in der Sinnenwelt, im Anschaulichen, das Gute im Gebiete des Intelligiblen allein. Also muß das Schöne

Seite.

noch vom Angenehmen getrennt werden, welches auch in der Sinnenwelt liegt. Wir finden dann nur Objekte des Gesichts- und Gehörsinnes schön. An diesen Objekten ist das Schöne nicht einerlei mit dem Angenehmen. Das Angenehme liegt in der Affektion des Einzelnen und Einfachen, das Schöne in der Verbindung der Theile zum Ganzen. Schön ist, was seiner Form wegen gefällt. Damit ist seine Entstehung nicht im Empfinden, sondern im thätigen Anschauen, und zwar nicht des Sinnes, sondern der Einbildungskraft zu suchen, so weit sie das nachformende, kombinirende Vermögen ist. Nur aus diesem Grunde sind die Gefühle des Schönen und Erhabenen gleichartig. Ueberwasser's Bestimmung des Schönen. — Schöne Künste und Aufzählung derselben. Ob die Dichtkunst und schöne Redekunst zu den tonischen schönen Künsten zu zählen seien, wie Krug will? 173–182

§. 228. Weitere Bestimmung des Schönen. Subjektivität des Geschmacksurtheils. — Das Wohlgefallen am Schönen kann man mit Tetens und Kant uninteressirt heißen, wenn man alles Interesse eigennützig denkt; es ist ein sinnlich-kontemplatives Gefühl. Ob man etwas schön finde, hängt davon ab, ob die Einbildungskraft in der successiven Auffassung des Ganzen angemessen unterhalten werde; daher ist dies abhängig von dem Grade und der Art der Regsamkeit der Einbildungskraft in den Einzelnen, und zwar in der habituellen, wie in der momentanen Stimmung. Ursprünglichkeit des Schönheitssinnes. Allgemeingültige Erklärung des Schönen; ihre Unbrauchbarkeit. Ob in der Erklärung des Schönen auf irgend eine Zweckmäßigkeit und auf Thätigkeit des Verstandes Rücksicht genommen werden dürfe, wie Kant, Maaß und Krug wollen? — Ob das Geschmacksurtheil dem Wohlgefallen folge, oder ihm vorangehe? Werthbestimmung des Geschmacksurtheils. Einfluß der Muster des Geschmacks, namentlich der griechischen Kunst. Kants Urtheil. Korrektionen des Geschmacksurtheils 182–190

§. 229. Grade des ästhetischen Wohlgefallens. Ideal der Schönheit. — Der höhere Grad hängt ab 1.) von der größern Lebhaftigkeit der Vorstellung und dem größern Einflusse anderer Gefühle; doch kann auch der Gegenstand in der geschwächten Vorstellung mehr gefallen. Was lange wohlgefallen soll, muß variiren. 2.) Von der Beschaffenheit der Dinge selbst. Hiernach lassen sich nur gleichartige Dinge vergleichen — doch läßt sich bestimmen, was im Allgemeinen uns die größte Schönheit sei; sie ist die vollkommene Menschengestalt, wenn an die Schönheiten für den Gesichts-

Seite.

sinn gedacht wird; sie liegt aber in der Welt der Tone eben so in der menschlichen Stimme. — Daß es ein purer Unsinn sei, das Ideal der Schönheit in Gott zu setzen, was so gewöhnlich geschieht. Das Gebiet der Religion ist aber für die schöne Kunst sehr günstig. — Ob für das Gefühl des Schönen die Anregung von Ideen nothwendig sei? . . 190–194

§. 230. Das Gefühl des Erhabenen. — Dies Gefühl ist dem des Schönen gleichartig; es liegt in den Objekten derselben Sinne, entsteht aber nur durch die Auffassung der Dinge in ihrer außerordentlichen Größe. Können wir den Gegenstand nicht ganz auffassen, so wird das Gefühl gemischt. Unterscheidung des extensiv- und des intensiv-Erhabenen; nur ersteres ist ästhetisches Gefühl. Wie das Gefühl sich darstelle. Verbindung der Schönheit mit der Erhabenheit. 194–197

§. 231. Verwandte Gefühle und Einflüsse. — Mehrere Arten des Schönen und des Erhabenen. Etwas über das Hübsche, Reizende, Naive, Kolossale, Feierliche. — Die Einflüsse auf die ästhetischen Gefühle sind denen auf das sinnliche Gefühl ziemlich gleichartig; ihr Einfluß auf Moralität. . . 197–200

Dritter Abschnitt. Gefühle, welche aus der Erregung der intellektuellen Kräfte entspringen. A. Intellektuelle Gefühle.

§. 232. Nachweise, daß es solche gebe. — Wie sie entstanden gedacht werden müssen in der Angemessenheit der Erregung und Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft zu dem Grade ihrer Kraft. Es entsteht kein Wohlgefallen daraus an den Dingen, nur an der Beschäftigung. Beispiel des Newton. Daß diese Gefühle nicht anders zu begreifen seien. 201–203

§. 233. Wohlgefallen am Witze, Scharfsinne, Wissenschaftlichkeit und Wahrheit. — Daß das Wohlgefallen am Witze und Scharfsinne und dergl. nicht zu den ästhetischen Gefühlen gezählt werden könne. Das Fade, Flache, Dumme erregen intellektuelles Mißfallen. Das Wahrheitsgefühl darf nicht als ein Zweig des Erkenntnißvermogens gedacht werden, sondern als Interesse für Wahrheit. Seine Allgemeinheit; sie beweiset nicht seine Unmittelbarkeit als eines intellektuellen Gefühles; denn dann müßte 1.) der verkannte Irrthum nicht gefallen können; es könnte 2.) seinen hohen Grad nicht haben, wo die Intelligenz am tiefsten steht; es deutet 3.) in seinem hohem Grade auf Vermittlung; 4.) seine Allgemeinheit ist daraus begreiflich, daß für alle Zwecke der Menschen die Wahrheit der Urtheile wichtig bleibt. Wahrheit hat aber darum nicht bloßen materiellen Nutzen. . . 203–208

Seite

§. 234. Ob das Gefühl für Kraft intellektuell sei? — Das Begreifen der Vernunft führt zur Erkenntniß der Kräfte, und diese ziehen unser Wohlgefallen an. Aber wegen des Begreifens aus ihnen? Wohl nicht, weil das Gefallen an Wollenskraft z. B. und an Menschenwürde viel zu hoch steht, um aus der bloßen Möglichkeit des Begreifens von Handlungen aus ihnen dasselbe erklären zu können. Die intellektuelle Kontemplation, analog der ästhetischen könnte es eher begreiflich machen; aber auch dafür steht es uns zu hoch. Am wenigsten läßt es sich begreifen aus dem Nutzen der Kräfte für uns. Wir supponiren eine praktische Richtung. . . 209 – 212

B. Moralische Gefühle.

§. 235. Nachweise des verschiedenen Gefallens an Kräften. — Die Kraft gefällt an sich schlechthin; jedoch bei Verschiedenheit und Verschiedenartigkeit der Kräfte in verschiedenen Graden. a. Physische Kräfte gefallen uns. Nachweise in Beispielen; selbst die Kräfte der leblosen Materie gefallen. Urtheil Ueberwassers. Ausdruck dieses Gefallens und seine Grade. Intensiv-Erhabenes. — Die Kräfte gefallen um so mehr, je mehr sie den psychischen sich nähern. Die Kraft, die an sich gefällt, kann wegen ihres Wirkens mehr mißfallen. . . . . 212 – 215

§. 236. b. Psychische Kräfte gefallen, und wegen ihrer die lebendigen Wesen, sobald jene nur erkannt werden. Vielfältigkeit der psychischen Kräfte in diesen Wesen; — Gesetz, wornach das Gefallen an ihnen höher steigt, als an den materiellen Kräften. Stufenfolge des Gefallens an den Kräften von der Empfindungskraft — und den ihr in der leblosen Welt am meisten verwandten Kräften — bis zur Denk- und Erkenntnißkraft. — Wie die lebenden Kräfte gegen einander geschätzt, und wie sie mißfällig werden können . . . . . 216 – 219

§. 237. Relative und absolute Schätzung der Kräfte. Uebergewicht der geistigen Kräfte. Höchster Maaßstab — In der Reihung der Kräfte zeigt sich höheres Interesse für geistige Kraft. Das Verhältniß, worin die physische Kraft zu der höhern steht, übersteigt den Werth, oder steht unter dem Werthe, den wir ihr an sich beimessen; — die Relative Schätzung 1) der physischen Kräfte; 2) der psychischen. Der Maaßstab der Schätzung liegt nicht in dem Bedingtsein der einen Kraft durch die andere, sondern in der höchsten Kraft und der Annäherung der andern zu ihr im Gefallen . . . . . 219 – 222

§. 238. Fortsetzung. Darstellung der höchsten Kräfte im Menschen; die Menschenwürde und letzte Bestimmung des Werthes al-

Seite

ler Dinge. — Der Mensch steht mit seinen Kräften in der Natur obenan; schon in der Sinnlichkeit, in ihrer ganzen Ausdehnung; mehr aber in den höhern Zweigen seines Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen; im ersten durch die Intelligenz — ihre Darstellung, und die Art, das Hochgefühl für sie zu wecken; — im zweiten durch sein ästhetisches und intellektuelles Gefühl, wie durch Mitgefühl und durch vernünftige Schätzung des Werthes der Dinge; — im dritten durch Freiheit des Willens; — letztere erregt Achtung und und macht die privative Menschennatur zur Menschenwürde, die nicht nach dem spezifischen Unterschiede der Menschen und Thiere zu bestimmen ist. — Die Freiheit allein verschafft Achtung und Würde; sie ist der höchste Normalpunkt in der Schätzung der Kräfte, das höchste Gut des Menschen . . . 223—228

§. 239. Das Gefühl ist das Prinzip aller Werthbestimmung der Dinge, und das Gefühl für Kraft das höchste. — Die Werthschätzung der Dinge ist zunächst nur Ausspruch des Gefühles, und auf ihm muß alle Erkenntniß (nach Begriffen) über denselben beruhen, selbst der Werth der Wahrheit und der Berechnung, und des Geldes. Die meisten Dinge erleiden so eine relative Schätzung, wornach sie am höchsten stehen. Möglichkeit der verschiedenen Werthbestimmung. Wahrheit der Schätzung ist nach dem Gefallen der Sinnlichkeit nicht möglich. Schätzung nach einem Preise und nach Werth. Reine theoretische Erkenntniß eines Werthes ist uns nicht gegeben. Die menschliche Schätzung verliert aber dadurch gar nichts an ihrem Werthe für Menschheit; sie hat unbezweifelbare objektive Richtigkeit. Wie diese Grundsätze zu Schwärmereien und allerlei Mißbrauch führen können; — wie sie vermieden werden können . . . . . 228—234

§. 240. Die moralischen Gefühle im engern Sinne. — Bestimmung des betreffenden Sprachgebrauches; — das Gefallen an Kraft ist mit dem moralischen Gefallen ganz gleichartig, was sich auf Werthschätzung der Menschen und ihres Verhaltens bezieht. — Andere Bedeutungen des moralischen Gefühles, namentlich bei Schiller; — das Gefühl, was sich auf die Menschen, und das, was sich auf ihr Handeln bezieht, sind gleichartig. Die menschliche Natur erweckt Achtung, so auch das Handeln, was dieser angemessen ist; warum? — Entstehung der Achtung nach Kant. — Achtung und Verachtung der Handlung und des handelnden Menschen; volle Verwerfung des Menschen. Daß positive Verachtung der Menschenwürde nicht möglich sei, wohl Verachtung der Menschen. Warum diese leicht als eine totale erscheint. In den Amphitheatern fin-

Seite.

det sich nicht jene Verachtung der höhern Menschennatur. Ursprünglichkeit des Gefühles der Achtung . . . . . 234—241

§. 241. Zusätze. 1.) Durch Freiheit wird der Mensch Person und er allein achtbar. 2.) Achtung und Verachtung sind an sich weder angenehm, noch unangenehm. Die Selbstverwerfung ist aber stets unangenehm; Selbstachtung angenehm. So auch wird die Achtung Anderer angenehm, wenn ihre Würde außerordentlich excellirt. 3.) Verhältniß der Achtung und Verachtung zur Billigung und Mißbilligung. Billigung in Betreff des Verhaltens gegen Räthe, die diesseits der Pflicht liegen. 4.) Die moralischen Gefühle setzen Entwicklung der theoretischen Vernunft voraus . . . . . 241—244

§. 242. Andere moralische Gefühle. — Gefühl der Ehrfurcht vor Menschen; innere Verehrung Anderer. Sittliche Demuth und Tugendstolz. — Selbstzufriedenheit- und Unzufriedenheit, Beruhigung und Beunruhigung. — Selbstverwerfung; Reue, Zerknirschung; Verzweiflung. Moralische Stimmungen. Vollständigkeit dieser Aufzählung. — Ueber Billigkeits- und Rechtsgefühl. — Ob das moralische Grundgefühl, die Achtung, volle Entwickelung der Vernunft erfordere; — es ist der Steigerung fähig . . . 244—250

§. 243 Religiöse Gefühle und Stimmungen. — Sie bilden die oberste Klasse der Gefühle und Stimmungen, und sind gleichartig den moralischen. Das religiöse Gefühl darf nicht genommen werden als ein Zweig des Erkenntnißvermögens. Jenen liegt die Betrachtung der Gottheit schlechthin oder mit Rücksicht auf Verhältnisse zum Grunde. Abhängigkeit der Gefühle von der Erkenntniß über Gott; Bestätigung aus Erfahrung. Wichtigkeit richtiger theologischer Vorstellungen. Angabe der beiden Wege, worin eine zuverläßige Gotteserkenntniß gewonnen wird; — wie Gott hier erkannt werde . . . 250—255

§. 244. Fortsetzung. — Welche Eigenschaft Gottes auf unser Gefühl am tiefsten wirke, und darnach für unsere religiösen Gefühle und Stimmungen der Leitstern sei. Es ist der Wille in Gott. Zwei Rücksichten bestimmen nun alle Gefühle, die religiöse heißen können; a. die Rücksicht auf die Wesenheit Gottes, insbesondere auf seinen Willen, sowohl an sich selbst betrachtet, als in den stehenden Verhältnissen gedacht, worin er sich zu uns gesetzt hat und uns zu sich; b. die Rücksicht darauf, wie wir uns gegen ihn gestellt haben. a. Hieraus entstehen aa. Anbetung und Ehrfurcht; bb. Demuth; cc. Dankbarkeit und Liebe. Bedingungen dieser Dankbarkeit und Liebe gegen Gott; Eigenschaften dieser Liebe. b. Hier entstehen wieder Achtung und Verachtung des Handelns, wie auf dem Gebiete des Moralischen;

Seite

aber sie und die verwandten Gefühle erhalten mehr Intension und höhere Weihe. — Die religiösen Gefühle sind durch das frühere Dasein der moralischen bedingt; die Religion muß fußen auf Moralität. Aber auch umgekehrt: es muß die Moralität fußen auf Religion. — Anm. 1. Religion ist nicht bloße Sache des Gefühls. Anm. 2. Ueber Gefühle, welche andere übersinnliche Wesen einflößen. . . . 250—261

Dritter Theil. Die Lehre vom Begehrungsvermögen.

§. 245. Eintheilung dieser Lehre. — Diese scheint entnommen werden zu können aus der Verschiedenheit der begehrenden Seelenvermögen in uns; aber grade diese wollen wir noch erst kennen lernen. Die Verschiedenheit der Objekte bietet auch keinen Grund für sie; nur das Motiv scheint solchen zu bieten, welches in dem Wohlgefallen und Mißfallen liegen kann. Die Dinge wirken auf das Gefühl und für das Begehren nicht immer gleich; aber auf zwei Weisen kommt ihr Wirken hier zurück: 1.) Die Begierde ist durch das Wohlgefallen ganz und gar bestimmt, oder 2.) die Begierde bedarf außer demselben eines neuen psychischen Antheils von Seiten des freien Willens. Im ersteren Falle haben wir das niedere Begehren, im zweiten das höhere. — Daher haben wir zwei Abschnitte; einen über das niedere, und einen über das höhere Begehrungsvermögen. — Unterscheidung des Begehrens vom Gefühl und von der Erkenntniß. Anm. 1. Die Lehre vom Begehren umfaßt auch das Verabscheuen; 2. daher hat man das Wort Bestrebungsvermögen einführen wollen, jedoch ohne etwas verbessert zu haben; 3. etymologische Bedeutung des Wortes Begehren . . . . . 262—271

Erster Abschnitt. Die Lehre vom niedern Begehrungsvermögen.

§. 246. a. Niedrigste Stufe im Begehren. Blinder Trieb und Instinkt. — In der ersten Periode des Menschenlebens treffen wir diese an; hier ist schon Begehren in und mit Lust, aber dies nur aus blindem Triebe zu begreifen; ein Begehren, ohne Vorstellung des Zweckes und der Mittel, jedoch zweckmäßig. Solches Begehren theilt der Mensch mit dem Thiere; Unterschied zwischen ihnen. Unabänderlichkeit und Alleinherrschaft des Instinktes in den Thieren. Ueberwasser's Urtheil über das Wirken des Instinktes im Menschen. Sein Umfang. 272—279

§. 247. Fortsetzung. Nähere Bestimmung des Naturzweckes im instinktartigen Begehren. — Ob das Begehren aus Instinkt einem Denken a priori zu vergleichen sei. Der Trieb geht naturgemäß nicht auf das Angenehme und Unangenehme, sondern allgemein auf Erhaltung und Entfaltung, so

Seite

daß in der dieser angemessenen Erregung erst die Lust entsteht. Der Instinkt ist zwecksetzend und realisirt als Trieb im Begehren und Thun. Ob Instinkt und Trieb ganz Synonyma seien? Richtiges Urtheil des Schmid, C. Ch. Erh., über die Beziehung der Lust auf den Trieb. – Die Lust befördert das Wirken der Kräfte, macht das Streben zum Begehren und Gelüsten. Güte des Schöpfers in der Verbindung der Lust mit dem natürlichen Wirken lebender Kräfte. Wie die Lust zum eigentlichen Zwecke des Menschen werden könne? Sinnlichkeit im Begehren 280–289

§. 248. b. Zweite Stufe. Begehren auf den Grund assoziirter Vorstellungen der Einbildungskraft. 1) Der reproduzirenden Einbildungskraft. Ueberwassers Darstellung dieses Begehrens. Es findet sich auch noch bei den Thieren: es erfordert keine Vorstellung des Angenehmen oder Unangenehmen. (Begehren, Wünschen, Verlangen, Sehnen.) Es beurkundet eine höhere Entwickelung, weil es Streben nach Dingen ist, nicht nach dem Angenehmen direkt. Es ist häufiger zweckwidrig, als das unterste Begehren; es geht oft durch eine lange Kette von Mittelgliedern. After-Begierden. Mißgriffe in diesem Begehren, sowohl in Ansehung der Zwecke, als der Mittel. Streit der Begierden nach Ueberwassers Darstellung 289–298

§. 249. Fortsetzung. – 2) Begehren auf den Grund der Phantasievorstellungen von Dingen. Wir übertreiben in der Vorstellung das Angenehme, wie das Unangenehme, je nachdem wir es weniger kennen und unsere Gemüthsstimmung diese oder jene ist. So entsteht meistens ein eitles Begehren, bei denen viele Menschen ihr Leben hindurch stehen bleiben, diese sind dann durchaus veränderlich in ihren Wünschen, aber auch die unglücklichsten von allen. Die Thiere stehen solchem phantastischen Streben nicht so sehr offen. Charakter des Begehrens auf dieser Stufe. 298–303

§. 250. c. Dritte Stufe Kluges Begehren. – Das behandelte Begehren ist ohne Umsicht und Klugheit; – worin die Klugheit bestehe; zwei Seiten derselben; – die Zweckwidrigkeit in manchem Begehren führt dazu hin, indem man Einsicht erstrebt in den Zusammenhang des Zweckes mit dem Handeln und Zweckmäßigkeit. Begriff des Nützlichen, Schädlichen, der Hindernisse, des Zweckes. Klugheit, List, Arglist, Verschmitztheit, Verschlagenheit. Diese kommen nur im Menschen vor. – Charakter des klugen Begehrens in vier Merkmalen. Mittelzweck, Endzweck. Wie die Mittel zu Zwecken erkannt werden. Verlegenheit. 303–310

§. 251. Einseitig-kluges Begehren. – Es gibt ein viel, mehr und allseitig kluges Begehren. Jenes

Seite

sucht seinen Einzelzweck durch Anwendung der geeignetsten Mittel ohne andere Rücksicht. Welche Klasse von Leuten in diesem Begehren befangen sind; — sie bilden die Epikuräer der zweiten Sorte . 310—313

§. 252. Mehr- und allseitig kluges Begehren. — Nebenzweck, Hauptzweck. Willkühr. — Die Erfahrung führt den Menschen allmälig auf das Streben, mehrere Zwecke mit einander zu verbinden, und selbst in der Anwendung der Mittel Angenehmes zu suchen. Ueberwassers Darstellung der Entstehung eines Glückseligkeitsplanes. Er entsteht meistens unwillkührlich. Feinster Epikuräismus. Nothwendigkeit der Mäßigung der Begierden in diesem Systeme. Charakter der Willkühr. Alle jene Mäßigung, die Besonnenheit und Willkühr sind hier nicht Sache der Freiheit. Die Leute dieser Klasse erscheinen im Gewande aller Tugenden, ohne im Besitze derselben zu sein. Ueberwassers Darstellung der Sache. Was Hauptzweck, Nebenzweck und Augenmerk hier seien? — Verhältniß dieses Epikuräismus zur Moralität. — Wie Verstand und Vernunft hier der Sinnlichkeit dienen, das Begehren aber dadurch kein höheres werde? Zusatz 1. Uebertragung der Begierde nach Lust auf Objekte. 2. Oberstes Prinzip des Systems sinnlicher Zwecke. 3. Wo ferner Willkühr liege . . . . . 313—325

§. 253. Verschiedenheiten der sinnlichen Begierden auf allen Stufen. Ihre Gründe. — Angabe der Verschiedenheiten. Ihre Gründe können nicht liegen 1) in dem Objekte an sich; 2) auch nicht im Subjekte an sich, sondern 3) nur in dem Verhältnisse beider zu einander. Zwei Faktoren konstruiren alles Begehren; 1) die Lage des vorgestellten Dinges gegen uns; 2) unsere mitgebrachte innere Verfassung. Ueber 1) Die Begierde wird mehr befördert a. durch Empfindung des Angenehmen, als durch bloße Vorstellung; b. durch die Lebhaftigkeit und Fülle der Vorstellung; c. durch die größere Nähe und Gewißheit des Besitzes; d. durch leichte Hindernisse; Wirkungen der Verbote; e. große Hindernisse brechen sie; f. durch die angenehmen Zwischenglieder. Allgemeines Gesetz der Erhöhung der Reize von Seiten des Objektes. 326—334

§. 254. Ueber 2. Erhebung der Reize durch die Verfassung des Subjektes. — In dem Begriffe der Reize liegt Beziehung auf Erregbarkeit des Subjektes. Gesetz der Erhebung der Reize von dieser Seite. Die innere Verfassung kann momentan und habituell begünstigend sein für die Begierde. Vorzügliche momentane Begünstigungen. Daß in allem diesem mehr liege, als Erhebung des Angenehmen der Dinge, und alles Streben nicht gedacht werden dürfe als von Natur aus gerichtet

Seit

auf das Angenehme. Gründe, wovon das Eintreten der Begierde abhängig ist; körperliche Gründe. Anwecken der Begierden. Momentane und bleibende Stimmungen des Begehrungsvermögens; die bleibenden sind theils mehr formaler, theils mehr materialer Natur. Darstellung der erstern als Muth, Muthlosigkeit u. s. w. . . . . 334—34

§. 255. Materiale bleibende Stimmungen in der Neigung, dem Hange ꝛc. — In der Bestimmung dieser Dinge muß man auf die Natur des Triebes zurückgehen. Trieb, Drang. Der Trieb macht bleibend disponirt, geneigt; dies ist noch nicht die Neigung in der Sprache. Sie muß sich hervorheben. Neigungen gibt es in allen Seelenvermögen. Engster Begriff der Neigung. Liebhaberei. Hang ist gesteigerte Neigung; nähere Unterscheidung des Hanges und der Neigung. . . . 340—34

§. 256. Leidenschaft, Sucht ꝛc. — Daß Leidenschaft nicht eine heftige Begierde sei. Die Erklärungen von Lessing, Maaß, Hoffbauer; Grund dieser Verwechselungen. Die Bezeichnung der Leidenschaft als solcher, dann als Sucht, als Geiz, Gier, Wuth, Raserei. Etymologische Deutung der Sucht. Wirkung der Leidenschaft zur Entstehung der einschlagenden Begierde; sie ist gleichsam eine ununterbrochene Begierde. — Thieren legen wir keine Leidenschaften bei; Kant und Maaß haben dafür ganz unrichtige Gründe angegeben; der wahre Grund ist, daß die Leidenschaft eine so unnatürliche Verfassung ist, daß sie im Thiere nicht aufkommen kann, nur im Menschen; — reine Vernunftwesen sind ihrer auch nicht fähig; wie sie im Menschen möglich werde. Verschiedenheit der Leidenschaft und des Affektes. Anm. Hang u. dergl. ist nur im niedern Begehren möglich, Neigung auch im höhern. 345—35

§. 257. Die Entstehung und das Geschlechtsregister der Leidenschaften. Theoretische Pathologie. — Die Entstehung muß in den Treiben gesucht werden. Naturwissenschaftliche Ansicht von der Deduktion der Triebe. Sie stammen alle aus dem Entwicklungs- und Erhaltungstriebe; sichtbar der Nahrungs- und Geschlechtstrieb; dann auch der Geselligkeitstrieb; — Trieb nach Thätigkeit und Ruhe. Leidenschaften, die aus der naturwidrigen Befriedigung des Nahrungstriebes sprossen; Leidenschaften des Geschlechtstriebes. Leidenschaften des Mittels, als die Habsucht, der Geiz u. s. w. . . . . 354—36

§. 258. Fortsetzung. — Ehrtrieb, Wohlwollen und Uebelwollen, mit ihren Leidenschaften; daß der Ehrtrieb nicht ursprünglicher Trieb sei. Ehrliebe, Ehrsucht, Ruhmsucht, Ehrgeiz, Stolz, Eitelkeit ꝛc. — Verehrung Anderer wird besiegt durch Ehr-

Seite

sucht, und dann entstehen Tadelsucht, Verkleinerungs- und Spottsucht ꝛc. — Trieb nach äußerer Freiheit; Freiheitssucht, Herrschsucht, Despotismus. — Trieb nach Thätigkeit veranlaßt Spielsucht, Lesesucht, Zerstörungssucht ꝛc. Ueber die allgemeine Selbstsucht, und über die Herleitung der Leidenschaften überhaupt. . . . . 364—371

§. 259. Ueber einige andere Deduktionen der Leidenschaften. — Die Alten verwechseln in diesen Dingen allerlei, so daß es schwer wird, ihren Herleitungen zu folgen. Klassifikation der Leidenschaften bei den Stoikern, und ihre Mängel. Deduktion derselben bei Kartesius, Malebranche, Hutcheson. Die Unvollkommenheiten derselben hätte Kant in der seinigen alle vermieden, wenn er die von ihm rhapsodistisch aufgezählten Neigungen zuvor deduzirt hätte. Maaß hat gegen die Deduktion aus den Neigungen und Trieben grundlose Einrede gegen Kant (und uns) erhoben; — die Deduktionen bei Maaß und bei Carus sind gänzlich mißglückt. . . . . 372—377

§. 260. Ueber die bedeutendsten Einflüsse auf die Entstehung der Leidenschaften aus den Trieben. — Die Leidenschaft ist eine völlige Hinneigung zu einer Art von Genüssen; diese wird am meisten befördert: a) durch Angewöhnung; b) durch begünstigende Anlagen; c) durch äußere, zufällige Umstände. . . . . 377—378

§. 261. a. Ueber den Einfluß der Angewöhnung. — Wiederholung befördert alle Thätigkeit und so wächst die Begierde und bildet eine bleibende Hinneigung zu ihren Objekten. Unterschied, der dabei in den Gefühlen und Neigungen herrscht. Am meisten Kraft gewinnt die Gewohnheit durch die Veränderung, welche sie im Körper und in der Einbildungskraft begründet. Die Macht der Gewohnheit zeigt sich in allen Altern. . . . . 379—384

§. 262. b. Ueber den Einfluß der ursprünglichen Anlagen. — Der Trieb nach Dingen kann durch Anlagen begünstigt sein, besonders durch körperliche Anlagen. Angeborne Neigungen. Gall's Schädellehre; deren materialistische Ansicht über den Grund der Leidenschaften; ihr Gegenstück in einer spiritualistischen Lehre. Beide Ansichten sind einseitig, weil sie das natürliche Verhältniß zwischen Seele und Körper aus den Augen rücken. Grund der Gall'schen Lehre; Gegengrund des Maaß. Gall's Theorie hebt die Freiheit des Willens nicht auf, obwohl sie darnach sehr beschränkt wird. Nachweise, daß es begünstigende Anlagen gebe von Geburt an, namentlich auch im Temperamente. . . . . 384—394

§. 263. c. Ueber den Einfluß der äußern Le-

Seite

bensumstände. — Es ist wahr, daß manche Menschen dadurch in Leidenschaften gerathen, andere dagegen geschützt bleiben. Namentlich in der Jugend wirkt dieser Einfluß mächtig im Beispiele und bei schlechter Erziehung. Grund der Macht des Beispiels. Nothwendigkeit und Zweck der Erziehung; ihre nothwendige Richtung. 394–399

§. 264. Nachtheile der Leidenschaften und Nothwendigkeit ihrer Bekämpfung. — Sie hemmen die Moralität, und zudem sind sie schon für das sinnliche Leben nachtheilig. Sie zerstören den Menschen, weil sie widernatürliche Verfassungen sind; sie sind nur einseitig klug, und machen blind im Urtheile, am meisten in Betreff der Objekte der Leidenschaften und aller derer, deren richtige Erkenntniß ein reines Gemüth erfordert, namentlich der Gegenstände der Sittlichkeit, Rechtlichkeit und Religiosität; sowohl, weil sie das Urtheil leiten, als auch die Fortsetzung und Vollendung des Denkens hemmen. Verstand und Vernunft ersterben. Erfahrungen darüber. Einfluß auf das Urtheil über theologische und religiöse Dinge; — nachtheilige Wirkung der leidenschaftlichen Begierden bei der Erkenntniß früherer Irrthümer; Anwendung auf die gewöhnlichen Urtheile über Philosophie und Theologie. Nachtheil für Gemüth und Willen. Allgemeine Zerstörung der menschlichen Kräfte durch Leidenschaften; ob nicht auch der Tod daraus zu begreifen sei? Thorheit der Leidenschaft, die sich die meisten Genüsse abschneidet. 399–407

§. 265. Zusammenstellung der Ursachen dieser Nachtheile. — 1. Sie fixirt den Blick auf einen Punkt: 2. die Einbildungskraft gewinnt zu viel Spielraum für Ablenkung der Aufmerksamkeit; 3. die Zuneigung und Abneigung mischen sich in das Urtheil; 4. die Leidenschaften sind Seelenkrankheiten. Anm. Ob die Behauptung der Vortheile der Leidenschaften Grund habe? . . . 407–410

§. 266. Verhütung und Bekämpfung der Leidenschaften. Praktische Pathologie. — Ihr wesentlicher Inhalt liegt in folgenden Regeln: 1) Man hüte sich vor Angewöhnung an Genüsse; dies ist am leichtesten im Anfange. 2) Man meide die Gelegenheiten der Erregung der einschlagenden Begierden; Mittel der Zerstreuung. 3) Man knüpfe seine Vergnügen nicht leicht an bestimmte Tageszeiten. 4) Man stelle den herrschenden Begierden andere entgegen; breche die Leidenschaft durch Anregung von Begierden, die andern Leidenschaften angehören. Ueberwasser's Anweisung. 5) Man gewöhne sich an Entbehrungen. 6) Man führe sich oft die Nachtheile der Leidenschaften vor. 7) Man bemühe sich um eine richtige Schätzung der

Seite

Dinge. 8) Vorzüglich suche man eine klare und richtige Ansicht von den eigentlichen Zwecken des Lebens. Bemerkung über Religion. . . . . 410—416

§. 267. Schlußanmerkung über das sinnliche Begehren. — Die Benennung dieses Begehrens ist vom Sinne entnommen; ohne daß deßhalb grade ein Sinn in denjenigen Begierden erregt sein müßte, welche sinnlich heißen; vielmehr umfaßt sie die Begierden nach ästhetischer und intellektueller Unterhaltung, jedoch wohl nur wegen der Rückwirkung des ästhetischen und intellektuellen Wohlgefallens auf das sinnliche; auch hier sind, namentlich auf den Grund der Angewöhnung, Leidenschaften möglich. Das Begehren nach dem Angenehmen der Gewissensruhe kann nicht Leidenschaft werden . 416—420

Zweiter Abschnitt. Die Lehre vom höhern Begehrungsvermögen.

§. 268. Nachweise eines höhern Begehrens im Menschen. — Wie weit das sinnliche Begehren reiche? Bedingung der Annahme eines höhern; — es könnte nur in Beziehung auf Gegenstände des Vernunftgefallens vorkommen; es kommt wirklich als ein Wünschen von Realitäten und Vollkommenheiten oft genug vor. So finden wir in uns uns aufgefordert zu gewissen Bestrebungen, und kommen ihnen oft mit Willen nach; darin liegt zweifache Funktion eines Begehrungsvermögens, Zwecksetzen und Wollen . . . . . 421—424

§. 269. A. Das Zwecksetzen der Vernünftigkeit. — Höherer Thätigkeitstrieb. Urtheil Ueberwasser's. Das fragliche Zwecksetzen ist sehr verschieden vom sinnlichen; nämlich:

a) In Ansehung der Objekte. Kräfte sind die Objekte, alle Kräfte, die wir als unserer Einwirkung unterliegend ansehen: also nicht die bloßen Naturkräfte; wohl die Kräfte der Thiere, aber sie cessiren als Zwecke, wo die Idee der erhabenen menschlichen Kräfte gebildet wird, namentlich die Idee der Willensfreiheit. Anfang der Moralität und Religiosität. Kräfte werden unsere Zwecke nicht wegen unseres Wohlgefallens, sondern nur in Begleitung desselben aus höherm Triebe, der selbst den Grund des Wohlgefallens enthält. Harmonie des sinnlichen und des vernünftigen Triebes. Verschiedenheit derselben in den Objekten und den Antrieben, dem Triebe zu entsprechen. . . . . 424—432

§. 270. b) In Ansehung der Bedingungen des Zwecksetzens. Der sinnliche Trieb wirkt unaufgehalten, auch im Zustande der Bewußtlosigkeit, die er sogar selbst wieder aufhebt. Wenn man aber bewußtlos verfolgte Zwecke im Streben nicht anerkennt, so bleibt doch die Verschiedenheit, daß zum sinnlichen Begehren nur eine dunkle Vorstellung des Angenehmen, zum ver-

Seite

nünftigen ein Denken in Ideen erforderlich ist; im Realisiren der Zwecke bleibt aber noch größere Verschiedenheit.

c) Die Form, in welcher die sinnlichen Zwecke gesetzt werden, ist die des Reizenden, Anlockenden, Schmeichelnden; jene der vernünftigen Zwecke die des Gebietenden, Fordernden, Rathenden, Anempfehlenden.

d) Daher hat aber die Sinnlichkeit auch eine größere Gewalt, die Vernünftigkeit ist die schwächere. 432—436

§. 271. B. Realisirung der gesetzten höhern Zwecke. Wille. Freier Wille. — Wir können dem gesetzten Zwecke uns hingeben; dann begehren wir wieder, und setzen einen Wollensakt, der als freier Akt zubenannt wird. Ob nur ein freies Wollen genannt werden dürfe. Zwei Gründe dafür nebst ihrer Widerlegung. . . . . 436—438

§. 272. Ueber die Freiheit des Menschen. — Sie ist der Gegenstand langen Streites. Hauptgrund der Streitigkeiten, gelegen in der Weise, worin man sie suchte und läugnete. Deterministen, Indeterministen. Argument der Deterministen; Gegenargument der Indeterministen. Eine Klasse der letzten hat entschieden Unrecht. Freie Kräfte sind an sich denkbar; ob und wie die Idee derselben zu realisiren sei? 438—442

§. 273. Freiheit liegt nicht im Gebiete des Erkennens und Fühlens. — Von den niedrigsten Funktionen des erkennenden Vermögens bis zu den höchsten liegt in ihnen selbst nie Freiheit; wohl könnte sie liegen in dem Einflusse des Willens auf sie, ihren Anfang und ihre Vollendung. Ueber die angebliche Freiheit der Intelligenz. Im Gefühlsleben ist es grade so, auch hier nur Nothwendigkeit der Funktionen desselben; doch kann der Wille auch hier eingreifen und vielleicht mit Freiheit. . . 442—445

§. 274 Ob die Freiheit liege im Begehrungsvermögen? a. im sinnlichen? — Freiheit ist zunächst eine Unabhängigkeit. Aeußere Freiheit vom Zwange ist hier nicht gemeint, weil es sich hier um den Willen handelt. Das sinnliche Begehren auf den beiden untersten Stufen ist nicht frei, sondern fließt mit Nothwendigkeit aus dem begehrenden Vermögen. Auch in dem klugen umsichtigen Begehren ist noch nicht die Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, welche zur Freiheit gehört, weil die Reize der Lust die bewegende Kraft bilden. Argument, wodurch man die Freiheit hier hat retten wollen. Verwechselung der Freiheit mit Willkühr. — Auch wo Absichten Statt haben, ist noch nicht Freiheit, wie namentlich Flögel lehrt. — Namenerklärungen der Freiheit reichen daher in dieser Sache nicht zu. Einige Erklärungen der Freiheit nach Ueberwasser und Tiedemann, die unpassend sind, und Freiheit im Wollen verwechseln mit der Freiheit vor dem Wollen. Zus. 1.

Seite

Ob die Imputation des sinnlichen Strebens aufhöre, da es doch nicht frei ist? – Zus. 2. Ueber die Grade der Freiheit in den dreien angenommenen Perioden der Sinnlichkeit, der Verständigkeit und Vernünftigkeit . . . . . 445—456

§. 275. b. Ob Freiheit liege im höhern Begehren? aa. Im höhern Zwecksetzen? – So scheint man oft gedacht zu haben; auch Ueberwasser neigt dahin; allein das Zwecksetzen der Vernunft geht im Zustande des Selbstbewußtseins mit Nothwendigkeit aus ihr hervor; selbst außer diesem Zustande hat und urgirt die Vernunft ihre Zwecke noch. Man hat verwechselt: Zwecke haben und Zwecke sehen. Wie der Wille in das Zwecksetzen eingreifen könne? Absurdität der Hasse'schen Frage, wer die Vernunft zum Zwecksetzen berechtige? – Was es heiße: der Mensch sei Selbstzweck . . . . . 456—460

§. 287 bb. Ob Freiheit liege im Wollen des Vernunftzweckes? – Weise, dieselbe hier denkbar zu machen. Zur Freiheit gehört nicht absolute Unabhängigkeit, im Besondern nicht Unabhängigkeit vom Willen und Subjekte. Schema für die Vorstellung allen Begehrens und seiner Entstehung aus zwei Faktoren. Im sinnlichen Begehren wirkt der Wille nicht aus sich, im vernünftigen muß er aus sich wirken. Fälle des freien Wollens. Ob es annehmbar sei, daß doch geheime Reize den Willen bewegten, wo das Bewußtsein davon nichts entdecken kann? Solus sapiens liber. – Einw. 1. Daß Gebieten und Rathen der Vernunft eine Aufhebung der Freiheit seien. Einw. 2. Daß die Abhängigkeit vom Beweggrunde das Wollen unfrei mache; – Verwechselung zweier Arten der Beweggründe. 460—465

§. 277. Nähere Bestimmung der menschlichen Freiheit. – Sie hat eine positive und eine negative Seite; nach jener ist sie Selbstmacht des Willens; nach dieser Unabhängigkeit von Einflüssen; jene bildet das wesentliche Merkmal der Freiheit, diese ist ein Ausfluß davon. – Unsere Freiheit ist ferner keine absolute, sondern eine relative, und nach ihren beiden Seiten hin eine endliche und beschränkte. Die bedeutendste Beschränkung unserer Freiheit liegt in der Sinnlichkeit, namentlich in der ungeordneten Sinnlichkeit. Ob die Möglichkeit anderer Zwecke zur Freiheit nothwendig sei? – Die Freiheit des Willens ist aber im Menschen übermäßig beschränkt. Im freien Wollen liegt unsere Stärke, im sinnlichen unsere Schwäche. Zus. 1. Relative Freiheit ist nur denkbar, wo außer den Vernunftzwecken noch andere gesetzt werden; also nicht in Gott. Zus. 2. Woher das Mißverhältniß stamme, was zwischen Vernünftigkeit und Sinnlichkeit besteht; wie es zu he-

Seite

ben sei? Zus. 3. Ueber den Werth der empirisch-psychologischen Deduktion der Freiheit in Vergleich zu den Bemühungen Schellings. . . . . 465—473

§. 278. Freiheit ist die Bedingung alles höhern Begehrens und also auch der Moralität und Religiosität. — Ohne Freiheit wäre noch Reue möglich, aber nicht Schuld und Verdienst, Selbstverwerfung und Selbstachtung. Jedoch steht die Freiheit zur Schuld und zum Verdienste in sehr verschiedenem Verhältnisse. — Wie die Moralität und deren Möglichkeit damit zusammenhange, Gutes und Böses im menschlichen Wollen und Thun. Angabe des obersten, allumfassenden — oder richtiger: des allbegründenden Grundsatzes der Moralität. — Ob die Erkenntniß des Guten dem Zwecksetzen der Vernunft vorangehe, oder ihm nachfolge? Die Frage ist nicht gut gestellt. Ihre Beantwortung. — Uebergang von dem moralischen Bestreben zum religiösen; — oberster Grundsatz der natürlichen Religionslehre. . . . . 473—483

§. 279. Auf dem höhern Zwecksetzen beruhet die Verleihung des natürlichen Rechtes. — Aus dem unbedingten Sollen folgt ein unbedingtes Dürfen, auch wo menschlicher Widerstand entgegentritt. Das Urrecht stammt aus der moralischen Verpflichtung; und dies Urrecht ist begründend für alles natürliche Recht, welches einen weitern Umfang hat, als das Recht auf moralische und religiöse Existenz. — Deduktion des obersten Rechtsgrundsatzes. Nota über die Bezeichnung der Vernunft als einer theoretischen, praktischen, moralischen, religiösen ꝛc., berechnet für die katholische Kirchenzeitung und deren Mitarbeiter. . . . . 483—487

§. 280. Stimmungen des Willens, Gesinnungen. Willensmaximen. Charakter. — Die Stimmung des Willens bildet die Gesinnung. Ob sie mit Freiheit angenommen, und die Beziehung auf Freiheit in den Begriff aufzunehmen sei; daß es momentane und beharrliche Gesinnungen gebe. Tugendhafte, lasterhafte, rechtliche, sittliche, religiöse Gesinnungen u. s. w. Tugend, Laster. — Maxime und Charakter (als Festhaltung der Maxime im äußern Leben). a. Maxime der sittlichen Güte und Heiligkeit; b. Maxime der Bosheit; c. Maxime der Klugheit, dargestellt nach Hermes; d. Maxime der Weisheit nach demselben. . . . . 487—495

Versuch

einer

systematischen Behandlung

der

empirischen Psychologie

oder

Erfahrungs-Seelenlehre.

Zweiter und dritter Theil.

Empirische Psychologie.

Zweiter Theil.

Die Lehre vom Gefühlsvermögen.

§. 200.

Einleitung.

Auf Veranlassung der Frage nach der Eintheilung der empirischen Psychologie (§. 16. S. 76 — 77. des ersten Bandes) ist bereits hervorgehoben worden, daß man nicht allgemein darüber einverstanden sei, ob man dem Menschengeiste drei Grundvermögen und Grundkräfte beizulegen habe, oder nur zwei; daß überdies diejenigen, welche drei psychische Grundvermögen annehmen, wieder in diesem Punkte nicht ganz einstimmig seien, welche Stellung diese Vermögen zu einander im psychischen Leben einnehmen, und in welcher Aufeinanderfolge sie demgemäß in der Wissenschaft zu behandeln sein würden. Die streitigen Ansichten beziehen sich auf das sogenannte Gefühlsvermögen und auf die Stellung der Gefühle gegen die Erkenntnisse und Bestrebungen im psychischen Leben und in der Wissenschaft.

Die Alten, wenn sie die innern Zustände nach Seelenvermögen bezeichneten und ordneten, nannten gemeiniglich nur eine cognoscendi und eine appetendi facultas; die erstere heißt eben so oft cogitandi facultas; — sie unterschieden also darnach nur zwei Hauptklassen der innern Zustände, Erkenntnisse und Bestrebungen. Die Gefühle blieben als eine eigenthümliche Klasse von Zuständen hiernach ziemlich oder ganz außer Acht; und wenn man, wie dies un-

vermeidlich war, von Gefühlen wußte und sprach, so dachte man entweder an ein Vermögen für sie gar nicht, oder man dachte sie in jenen Zuständen enthalten, welche dem Erkenntniß- und dem Begehrungsvermögen angehören.

Zwar sollte man nach der Angabe Einiger, welche die Geschichte der Philosophie bearbeitet haben, vermuthen, auch die Alten, und unter ihnen namentlich Platon, haben schon drei Seelenvermögen oder drei Hauptklassen psychischer Zustände unterschieden *); allein diese Angaben

---

*) So schreibt z. B. Tennemann (Grundriß der Geschichte der Philosophie §. 34. nach der vierten von Am. Wendt verbess. Ausl.): „Wir finden bei Platon „eine deutlichere Unterscheidung des Erkenntniß-, Gefühls- „und Begehrungsvermögens und treffliche Reflexionen über „die Wirkungen derselben, ferner über die verschiedenen Ar- „ten der Vorstellungen, der Gefühle und der Bestimmungs- „gründe zum Begehren." —

Als beweisend für die erstere deutlichere Unterscheidung wird angeführt oder vielmehr angedeutet die Stelle de republica. IV. p. 367, in der von diesen Dingen gar keine Rede ist. Es ist zwar richtig, daß Platon in der menschlichen Seele drei Funkzionen unterscheidet, (τρία εἴδη) namentlich τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς, τὸ θυμοειδὲς, τὸ ἐπιθυμητικόν; — wer aber darin die Annahme von den drei Seelenvermögen zum Erkennen, Fühlen und Begehren, finden will, muß sie offenbar erst hineintragen; — τὸ λογιστικὸν ist ihm keineswegs eine bloß theoretische Seite der Seele, vielmehr ist es, so wie φρονήσις, ein Wort zur Bezeichnung der höhern Seite des ganzen Menschen, in welchem Platon nie das Erkennen vom Wollen so trennet, wie es die Psychologen thun müssen; oder will man τὸ λογιστικὸν nehmen zur Bezeichnung des Erkenntnißvermögens, τὸ θυμοειδὲς zu der des Gefühls- und τὸ ἐπιθυμητικὸν zu der des Begehrungsvermögens? Dann muß man mindestens zuvor das Wort θυμοειδὲς mit einer unerhörten Bedeutung belasten und das ganze Verhältniß durchstreichen, worin Platon den Muth gegen die Vernünftigkeit und Sinnlichkeit gestellt sah. Es ist mir ausgemacht genug, daß bei Platon die Erkenntnisse, Gefühle und Bestrebungen nie nebeneinander vorkommen können, weil dies ganz den Vorstellungen des Platon — widerstreiten würde.— Deutlich wird man gewiß jene Unterscheidung nicht in seinen Werken finden, wornach unsere drei Seelenvermögen unterschieden wären; vielmehr erscheinen die πάθη, λύπαι, ἡδοναὶ,

stehen so sehr vereinzelt da, und die Philosophen, denen solche Partition der Seelenkräfte zugelegt wird, bilden eine so geringe Zahl, daß man sowohl die Richtigkeit jener Angaben bei Ermangelung evidenter Beweisstellen bezweifeln,

---

so weit sie als psychische Zustände und als Gefühle vorkommen, stets als zugezählt den ἐπιθυμίαις, z. B. p. 341, Rep. IV., grade so, wie auch in unsern Redensarten die Wollust nichts Anderes ist, als fleischliche Begierde, als eine niedere Art heftiger, thierischer Begehrungen. — Tennemann ist sichtbar durch sein Bestreben, die kantischen Ansichten, denen er unbedingt zugethan war, auch bei den Alten wieder zu finden, verleitet worden, selbige ihnen zu leichtfertig unterzulegen; ein Mißgriff, dessen die meisten Verfasser der Geschichte der Philosophie auf ihrem Standpunkte in ähnlicher Weise sich schuldig gemacht zu haben scheinen; — es ist ganz leicht, an den verschiedenen Darstellungen der alten Philosophie sogleich zu erkennen, welcher philosophischen Schule die Darsteller zugethan seien.

Krug (in der Geschichte der Philosophie alter Zeit. S. 222.) baut auch, und wieder vorzüglich auf die angezeigte Stelle der Republik gestützt, folgende Ansicht als platonisch auf: „Die menschliche Seele, im Ganzen betrachtet, ist demnach ein durch sich selbst bewegliches Ding — „αὐτο κινουν —, eine Quelle mannigfaltiger Wirksamkeiten, „wodurch theils Vorstellungen, theils gewisse Bestrebungen und Entschlüsse, theils gewisse Empfindungen oder „Gefühle in uns entstehen, die selbst wieder von mannigfaltiger Art sein können." — Unstreitig würden hiernach von Platon die Gefühle so bestimmt als eine besondere Klasse von Zuständen gesetzt, als auch die Erkenntnisse und Bestrebungen besondere Klassen bilden; und wenn dann auch kein Kunstwort vorkommt, um das Vermögen derselben zu bezeichnen, — (die Vermögen werden bei den Alten durchgängig nicht genannt, nur die zugehörigen Zustände selbst), — so hätte doch Platon wirklich drei Seelenvermögen und namentlich ein Gefühlsvermögen gedacht; allein die Stelle beweiset das nicht. Krug folgte hier sichtbar zu sehr dem Tennemann; und dies wird um so wahrscheinlicher, da sich hieraus dann auch begreifen läßt, wie derselbe in seinen Grundlinien zu einer neuen Theorie der Gefühle, (1823) es schon vergessen haben konnte, daß er in seiner Geschichte dem Platon etwas beigelegt hatte, was er allen Philosophen vor Kant absprach; denn in jener Grundlage ꝛc. wird S. 13 — 14 allgemein behauptet, daß vor Kant

als auch annehmen kann, daß die Ansichten jener Philosophen nicht geltend geworden seien, also auch kaum berührt zu werden verdienen, wenn von den Alten überhaupt die Rede ist.

Erst nach der Hälfte des vorigen Jahrhundertes, von wo an die Seelenerscheinungen auch erst zu einem wissenschaftlichen Inhalte verarbeitet zu werden begannen, finden wir die Gefühle sorgsamer beachtet, und damit auch, obgleich unter der nun ungewöhnlichern Bezeichnung der Empfindungen, als eine eigenthümliche Klasse von Seelenzuständen bildend angeführt und behandelt. Sulzer, in seinen vermischten philosophischen Schriften (1773), Meiners, in der Uebersetzung des Werkes eines Italiäners, über die Natur des Vergnügens (1773), früher Mendelssohn, in den Briefen über die Empfindungen (1761) lenkten die Aufmerksamkeit bestimmter auf sie hin und behandelten mehrere Seiten derselben; Eberhard Joh. Aug. erforschte ihren Charakter und ihre Gesetze neben denen des Denkens, um sie durch scharfe Scheidelinien abzugrenzen in der Schrift: Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens (1776) *). Am bestimmtesten schied

---

Niemand, und namentlich kein alter oder neuer Philosoph, drei obere Seelenvermögen angenommen, und die Gefühle in eine besondere Klasse der Seelenzustände referirt habe. — Daß Krug auch in der zweiten Auflage seiner Geschichte ꝛc. (1827.) welche doch den Grundlinien der neuen Theorie der Gefühle folgte, hieran nicht dachte, ist allerdings sehr anstößig. Uebrigens werden wir sogleich sehen, daß die ganze Behauptung des Krug falsch sei. — Vergl. Neubig, Gefühllehre. S. 34.

*) Doch aber sieht man bei ihm sehr bald, wie wenig bestimmt damals noch allgemein der Begriff der Gefühle oder der sogenannten Empfindungen war; denn unter dieser Bezeichnung wird in der allgemeinen Theorie des Denkens und Empfindens das Verschiedenlichste besprochen, so daß bald an innere, bald an äußere Wahrnehmungen, bald an Begierden, bald an eigentliche Empfindnisse, also an die verschiedensten innern Zustände bei demselben Namen gedacht wird; eine Erscheinung, die auch freilich in unsern Tagen nicht selten wiederkehrt, und wovon wir nachher die Gründe werden auseinandersetzen können.

Ernst Platner die Gefühle als eine besondere Art der innern Zustände aus, sowohl in den philosophischen Aphorismen, als auch, und zwar augenfälliger in der neuen Anthropologie. Indessen schien es doch dem Kant vorbehalten zu sein, durch seinen Namen die entschiedene Trichotomie der Seelenkräfte zu Ansehen zu verhelfen. In der Kritik der Urtheilskraft sowohl, als in der Anthropologie behandelte er das Gefühlsvermögen abgesondert *) neben dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, wobei er zugleich auf ihre große Wichtigkeit aufmerksam machte. Er wies sie noch bestimmter, als seine Vorgänger, die sie auch behandelten, einem besondern Seelenvermögen zu. Man vergl. insbesondere: Kritik der Urtheilskraft, Einl. S. XXII.

Diese bedeutende Neuerung konnte nicht ohne vielfache Reaktionen hingehen, und so wurden nun die Gefühle ein besonderer Zankapfel für die Philosophen und Psychologen; eine Veranlassung dazu, daß nun die verschiedensten Ansichten über sie, ihre Natur und Stellung zu den übrigen Seelenzuständen, nach einander geltend gemacht wurden. Man wollte oder konnte sich meistens mit einer bis dahin fast gar nicht genannten dritten Klasse von Zuständen nicht befreunden, und während man daher auf einer Seite bemüht war, die Gefühle in ihrem neuen Range zu schützen, war man es nicht minder auf der andern, sie wieder, wäre es auch noch so gewaltsam und gezwungen, unter die Vorstellungen, die Erkenntnisse und die Bestrebungen zurückzuversetzen.

Während nun Einige lehrten, daß die Gefühle subjektive Empfindungen und innere Wahrnehmungen seien, behaupteten Andere, daß sie nichts mit diesen gemein hätten; hier wurden und werden sie noch, als dunkele Vorstellungen

*) Obwohl nicht unter diesem Namen, sondern unter der bloßen Bezeichnung des Gefühles der Lust und Unlust. Zugleich sieht man hierin den Grund, warum man die Annahme dreier Grundvermögen gemeiniglich, obwohl irrig, nur bis zum Erscheinen der kantischen Kritik der Urtheilskraft hinaufdatirt, und wie insbesondere Krug ganz gegen alle Geschichte der Philosophie behauptet, daß vor Kant Niemand an ein besonderes Gefühlsvermögen gedacht habe.

und Erkenntnisse, dort als dunkle Bestrebungen aufgefaßt, dort wieder als Beides zugleich; und noch jetzt ist die Frage nicht verstummt, ob die Gefühle auch Vorstellungen seien? Während man auf der einen Seite sie als das Ursprüngliche im Menschen bezeichnete, und lehrte, daß in ihnen das psychische Leben noch keinen bestimmten Charakter trage, sich noch nicht differenzirt habe, stellten Andere sie hin als die am meisten entwickelten, als die lichtvollsten und erhabensten Zustände, welche den Menschen der Gottheit zunächst brächten und ihn weit erhöben über die engen Schranken des abstrakten Denkens und Nachdenkens *).

Es stand zu erwarten, was wirklich erfolgte; die Sache der Gefühle kam mit ihren Vertheidigern darüber in Verruf; man suchte sie wieder allgemeiner zu annulliren, sie mindestens aus der wichtigen Stellung zurückzudrängen, welche ihnen schon von Kant in der Mitte zwischen dem Erkennen und Begehren angewiesen war; und als nun eine gewisse philosophische Parthei mit den Gefühlen gar so viel Aufhebens machte, daß sie damit alle Spekulation überbieten und ihr gänzlich den Stab brechen zu können glaubte **), griffen die spekulirenden Köpfe, um der Sache der Gefühle den empfindlichsten Stoß zu geben, zu dem äußersten Mittel, den Namen der Gefühlsphilosophen in Umlauf zu setzen; sie hingegen mußten es sich gefallen lassen, unter dem Namen der Verstandesphilosophen persiflirt zu werden.

Man ersieht aus diesen Bemerkungen leicht, daß wir es hier sogleich mit der Erörterung eines Gegenstandes zu thun haben, welcher, falls er auch an sich einfach sein

*) Ein fortgesetztes lamento hierüber sehe man bei Beneke, psychol. Skizzen, Bd. 1. zu Anfange.

**) Was für Wunderdinge man auch in der Psychologie aus den Gefühlen konstruirte, und welche Wichtigkeit man ihnen für das gesammte innere Leben zuerkannte, davon kann man eine ziemlich adäquate Vorstellung sich bilden, wenn man die Psychologie von Carus hierüber vergleicht, besonders S. 369—70. (wo die Gefühle auch der Coincidenzpunkt des Endlichen und Unendlichen genannt werden!) 379, 380, 381 flgg. — Unter den Philosophen gehören alle jene zu den Männern der Gefühle, welche der Mystik und Schwärmerei zugethan sind.

sollte, dennoch wegen der Verwickelungen, in welche er bei so vielfachem Streite heterogener Ansichten versetzt worden ist, sofort zum Eingange eine umständliche und gründliche Untersuchung erfordert. Wir müssen und wollen auch sofort darauf eingehen, geschähe es auch nicht so sehr, um unsere Ueberschrift und unsere Ansicht zu rechtfertigen, als vielmehr, um zur Beilegung des gleich wichtigen und heftigen Kampfes nach Kräften beizutragen.

Es handelt sich, wie man aus dem bereits Gesagten ersieht, hiebei vorzüglich oder allein um diese beiden Fragen:

Erstens: Bilden die Gefühle eine besondere Klasse der innern Zustände, so daß ein Gefühlsvermögen als Grundvermögen der menschlichen Seele angenommen werden muß?

Zweitens: Welche Stellung gegen die Zustände des Erkennens und Bestrebens behaupten die Gefühlszustände im psychischen Leben, und welche Stellung muß demgemäß der Theorie der Gefühle in der Wissenschaft angewiesen werden?

Jede dieser Fragen bildet offenbar eine Vorfrage für unsere Abhandlung über die Gefühle, wobei dann aber augenfällig die zweite Vorfrage keiner Beantwortung mehr bedürftig ist, wenn die erstere verneinend sollte beantwortet werden müssen; der Grund, weßhalb dann die Ordnung der gestellten Fragen nothwendig beibehalten werden muß.

Nach der Beantwortung der erstern Frage, gleichviel, wie sie ausfällt, werden wir von selbst und am angemessensten zu der Nebenfrage kommen, worin denn der Grund, rücksichtlich die Gründe der so großen Divergenz der Ansichten in Betreff der Gefühle gelegen seien; und nach der Beantwortung der oben gestellten zweiten Frage wird die andere Frage nach der Eintheilung der Gefühle durch die Natur der Sache angewiesen sein, so daß wir eigentlich vier Vorfragen und in dieser Reihefolge zu beantworten haben werden, nämlich:

Erstens: Bilden die Gefühle eine eigenthümliche Klasse der innern Zustände, so daß ein besonderes Gefühlsvermögen in der menschlichen Seele angenommen werden muß?

Zweitens: Welche sind die Gründe, weßhalb man die Gefühle nicht als eine eigenthümliche Art der Seelenzustände anerkannte?

Drittens: Welche Stellung nehmen die Gefühle gegen die Erkenntnisse und Bestrebungen ein, und welche Stellung muß demgemäß die Theorie des Gefühlsvermögens in der Wissenschaft einnehmen?

Viertens: Wie müssen die Gefühle, und wie muß darnach die Lehre vom Gefühlsvermögen eingetheilt werden?

Erste Vorfrage. Bilden die Gefühle eine eigenthümliche Klasse der innern Zustände, so daß ein besonderes Gefühlsvermögen in der menschlichen Seele angenommen werden muß?

§. 201.

Nähere Bestimmung der Frage.

Der letztere Theil der aufgeworfenen Frage: so daß ein besonderes Gefühlsvermögen in der menschlichen Seele angenommen werden muß, bedarf keiner weitern Untersuchung mehr, sobald über den ersten Theil derselben entschieden ist. Denn nach §§. 9. 17. u. 160, hängt die Frage nach der Annahme und der ganze Werth der Annahme von einem besondern Seelenvermögen einzig davon ab, ob es Zustände in uns gebe, welche als verschiedenartig erachtet werden müssen in Vergleich zu allen denjenigen, welche den sonst nahmhaften Seelenvermögen zuzuweisen und zugewiesen sind; oder welche bis dahin verschieden sind von allen andern Seelenzuständen, daß sie nicht durch bloße Stärkung und Schwächung, Hebung und Druck der Elemente mit andern Seelenzuständen zusammen-

fallend vorgestellt werden können; denn Unterschied der Grade begründet nur Verschiedenheit, nicht Verschiedenartigkeit. Auch ist es überdies bekannt, daß man bei der Frage nach einem besondern Seelenvermögen für die Gefühle immer nur an die Verschiedenartigkeit oder Gleichartigkeit der Zustände dachte, die man ihm zuweisen wollte.

Bevor wir aber die Frage selbst zu beantworten unternehmen, stellen wir zur Erläuterung eine allgemeine Bemerkung hin über die Zerlegung, und namentlich über die Dychotomie und Trichotomie der Seelenkräfte. —

Unser gesammtes äußere und innere Leben ist eine sehr innige Verkettung der mannigfaltigsten Modifikationen unseres Daseins. Nichts zieht sich in stäter Gleichmäßigkeit durch dasselbe fort, als das einfache Band, was wir die Zeit nennen, und an welchem die wechselnden Glieder so bald sich abreihen, daß wir mit unserm groben Sinne keinem Gliede der Reihe in seinen feinsten Elementen und Verschlingungen folgen können. Jede Darstellung des innern Lebens kann daher immer nur Stückwerk sein, welches die Wissenschaft von Tag zu Tag vervollständigen und ausbauen kann, ohne Hoffnung jedoch, es einmal zum vollkommenen Ganzen vollendet zu sehen. Die bereits gelieferte Darstellung der Zustände, welche wir einem Erkenntnißvermögen unterordneten, wird hoffentlich jedem prüfenden Forscher zur Genüge verrathen haben, wie wir dabei stets nur an die gröbern Verschiedenheiten der Erscheinungen uns anklammern und nur bei bedeutenden Abständen einige Verschiedenheit erkennen konnten.

Allein, zum Glücke reicht es auch hin, sowohl für unsere nächsten Zwecke in der Wissenschaft, als auch für die Zwecke des Lebens, — dem doch endlich alle Wissenschaft nur dienen soll, — wenn wir in der psychologischen Betrachtung alle jene Momente der Zustände in ihrem Charakter treu erfassen können, denen alle Bedeutung der unbemerkten Zwischenglieder sich aufbürden läßt, oder welche stets und als die Hauptgrößen sich geltend machend, in denselben Bahnen und nach denselben Gesetzen fortwirken, also auch die geheimen Faktoren der gesammten Zustände beherrschen. So liegen z. B. zwischen unserer Affizirung von den Dingen und der Bildung eines festen und entschie-

denen Fürwahrhaltens über sie selbst, über ihre Beschaffenheiten und über die Beschaffenheiten ihres letzten Grundes unstreitig noch manche Zwischenzustände und Hülfsprozesse, die noch nicht besonders hervorgehoben sind, und die dem psychologischen Scharfblicke der Nachkommen noch Jahrhunderte hindurch zureichenden Stoff für unterhaltende Forschung abgeben können; — aber so viel geht aus dem konstanten Verhältnisse, worin wir die Momente oder Zustände beachtet und gefunden haben, mit Sicherheit hervor, daß sie als die Centralkräfte alle unbedeutendern Kräfte bestimmen und leiten; daß sie also die dominanten Typen sind, welche alle Veränderungen Unserer im Erkennen vollständig, wenn auch nicht in den feinsten Nüanzirungen ausdrücken können *).

So kann nun auch, auf das ganze innere Leben gesehen, unser Blick nur auf diejenigen heterogenen Momente gerichtet werden, welche sich im unmittelbaren Bewußtsein ihrer und für dasselbe wie für unser Denken als mehr verschieden genugsam hervorheben und als die bedeutendern Größen die übrigen Faktoren der Lebensreihe beherrschen. —

Ueberdies muß man hiebei wieder bedenken, daß wir bei der Bezeichnung der Zustände des Denkens, Fühlens, Begehrens ꝛc., keineswegs die Absicht hegen, mit diesen Worten den gesammten innern Zustand aufgefaßt zu halten, als hätten wir die Ansicht, daß der Mensch in den bezeichneten Zeitmomenten rein erkennend, rein fühlend, rein begehrend ꝛc. sei, vielmehr wollen wir, da wir in jedem Augenblicke den mannigfaltigsten Modifikationen unterliegen, dadurch einzelne Zustände zwar, aber nicht an sich isolirte Zustände hervorheben für die Zwecke der Betrachtung und Reflexion, und zwar diejenigen Zustände — oder diejenigen Theile des gesammten Zustandes —, welche dem ganzen Zustande den bestimmtesten Charakter geben. — Und dann gestaltet sich unsere Frage bestimmter so:

*) Daß ich glaube, kein wesentliches Stück auf dem Gebiete des Erkennens übergangen zu sein, versteht sich allerdings von selbst; es beruht aber dieser Glaube darauf, daß die Erklärung der obersten Zustände, die wir kennen, nicht bis dahin hätte gedeihen können, als bis wohin wir sie getrieben haben, wenn ein bedeutendes Bestandstück oder Zwischenglied ganz und gar unbeachtet geblieben wäre.

Ist es für die Darstellung der Seelenzustände, um ein volles und treues Abbild des menschlichen innern Lebens dadurch zu erhalten, zureichend, die erkennenden und bestrebenden Momente der Zustände aufzufassen, oder sind noch sogenannte Gefühle in das Bild aufzunehmen?

§. 202.

Beantwortung der Frage.

Um die gestellte Frage zu beantworten, könnte es zweckdienlich erscheinen, zuvor die Bedeutung des Wortes Gefühl aufzufassen, und dann zu fragen, ob es in uns eine besonders hervorzuhebende Klasse von Zuständen gebe, die man mit dem Namen der Gefühle bezeichne, oder ob dabei an keine solche zu denken sei. Allein das Wort Gefühl selbst leitet hier zu keinem genug bestimmten Gegenstande hinüber, wie dies schon aus den unzähligen Erklärungen hervorgeht, die man davon gegeben hat. Bei einer flüchtigen Ansicht und Uebersicht derselben sollte man wirklich vermuthen, es sei hier von Dingen die Rede, welche weit von uns entfernt, in entlegenen Zonen, oder im Monde zu Hause seien, oder gar, wie man sagt, supralunarische Raritäten bilden; denn solche Dinge, welche man nicht kennt, bezeichnet man leicht mit einem wandelbaren Worte, wobei man an nichts denkt. Und doch soll der Gegenstand der Untersuchung, — die Gefühle, — in uns selbst vorkommen; die Gefühle sollen wahrnehmbare Zustände eines Jeden sein, und obgleich sie als Thatsachen seines Innern, somit in einem geheimen Schranke verschlossen, seinem äußern Anschauen sich entziehen, so soll doch auch jeder den Schlüssel zu diesem Schranke bei sich tragen.

Das Wort Gefühl selbst führt an sich auf den Gegenstand gar nicht hin; vielmehr muß es für sich allein den Blick auf allerlei sehr verschiedene Dinge hinleiten. Es ist dies Wort eines der vieldeutigsten psychologischen Terminen, und eins der vieldeutigsten unserer ganzen Sprache. Es ist offenbar verwandt mit Fuhlen, und, was man

immer übersehen zu haben scheint, auch mit Fallen, wie dies in den Worten Gefallen und Mißfallen sich erhalten hat *). Daher ist es auch begreiflich, warum keine andere Nation unser Wort Gefühl in allen seinen Bedeutungen durch dasselbe Wort übersetzen kann; — der Grieche muß oft ἀφὴ, oft πάθος, und auch oft αἴσθησις dafür sagen; der Lateiner bald tactus, bald sensus, bald sensio, bald affectio oder commotio animi, bald sensatio etc.; — auch die neuern Sprachen haben auf ganz begreifliche Weise eben so wenig, als die alten, ein synonymes Wort in gleichem Umfange seiner Bedeutung; das engländische tact, taction, muß oft in sense, sensation, sentiment, sensibility, affection, commotion etc. übergehen, um das Gefühl zu vertreten; und wenn das engländische feeling auch ganz mit unserm Worte Gefühl zusammenfiele, so käme dies deßhalb hier nicht in Betracht, weil es offenbar auch dasselbe Wort ist; so auch variiren im Ausdrucke die Russen, Polen und der ganze slavische Völkerstamm. — Wegen der ganz verschiedenen Bedeutungen, die unser Wort hat, die mitunter so verschiedenartig sind, als die verschiedenen Bedeutungen des lateinischen Wortes liber, und frons, und die selbst keineswegs die innere Verbindung haben, — welche Krug namentlich in ihnen vorauszusetzen scheint, ohne sie jedoch alle vorher aufzuzählen, — ist es nicht bloß nothwendig, daß andere Sprachen eines vollkommen entsprechenden Terminus entbehren; es ist auch für die Zwecke der Wissenschaft in den übrigen Sprachen ein großer Vortheil gegeben, da sie nun der Gefahr der Mißverständnisse in Ansehung unsers Gegenstandes weniger Preis gegeben sind, indessen für uns Teutsche jenes Wort bereits zu den seltsamsten Mißdeutungen und Mißverständnissen Anlaß geworden ist; ein sprechender Beweis, wie für die Entstehung der Mißverständnisse nichts so begünstigend ist, als unbe-

*) Gefallen und Mißfallen sind offenbar keine Stammwörter; sie setzen ein Stammwort Fallen voraus in einer ganz andern Bedeutung, als die unser noch cursirendes Zeitwort Fallen hat, oder sie stammen durch Vokaländerung ab von Fühlen, wovon es auch Analoga gibt. Das Erstere scheint uns wahrer zu sein.

stimmte Bezeichnung verschiedener Dinge mit demselben Worte.

Für unsere Frage ist es nun offenbar von der allergrößten Wichtigkeit, vorher auszumachen, in welcher Bedeutung das Wort Gefühl darin zu nehmen sei; und es ist kaum zu begreifen, wie Krug, der neueste Gegner eines besondern Gefühlsvermögens, es gar nicht einmal ahndete, daß es hierauf vorzüglich ankomme. Denn das ist doch leicht einzusehen, daß die Gefühle nicht in dem Umfange Gegenstand derselben Frage seien können, worin wir das Wort Gefühl gebrauchen; und nach psychologischen Grundsätzen sind ohne Weiteres diejenigen Bedeutungen ohne Unterschied von selbst ausgeschlossen, wornach das Gefühl zusammenfällt oder ganz einerlei ist mit irgend einem Erkenntniß- oder mit irgend einem Begehrungszustande, also mit jeder Art des Anschauens, Erkennens, Bestrebens. Die obige Frage scheint daher auch selbst noch keinen genug bestimmten Sinn zu haben, indem sie ja noch auf das Verschiedenste und Verschiedenartigste bezogen werden kann; und es scheint überdies auch unmöglich zu sein, an der Hand der Sprache diejenige Bedeutung auszumitteln, worin es hier genommen werden müßte. Und doch ist nichts leichter, als dies, sich hier durch Beobachtung des Sprachgebrauches zurechtzufinden; ich meine durch das Wort Gefühlsvermögen, oder das andere Gefühlkraft, oder das Wort Gefühl selbst, wenn man es mit Emphase ausspricht; — ja schon dann, wenn man das Wort Gefühl in der Mehrzahl gebraucht, hört die Vieldeutigkeit auf; — letzteres bemerkte schon Hoffbauer *). Wenn das Wort Gefühl in derartigen Verbindungen gebraucht wird, als z. B. in dieser: Der Mensch da hat viel Gefühl, so ist es grade so viel, als sonst das Wort Gemüth bezeichnet, oder eins mit Gefühlsvermögen; diese Bezeichnung beruhet dann auf der Substitution der Wirkung an die Stelle der Ursache nach einer sehr gebräuchlichen Redefigur, der Metonimie.

So vieldeutig nämlich das Wort Gefühl für sich auch sein mag, so ist doch überall da seine Bedeutung nicht

*) In den Briefen über die Naturlehre der Seele. S. 240.

länger zweifelhaft, wo es in der Zusammensetzung Gefühlsvermögen oder Gefühlkraft vorkommt, in einer Bedeutung, worin wir auch offenbar allein die Gefühle in nähere Untersuchung zu nehmen haben. In derselben Bedeutung erhält sich auch das Wort, wenn wir einem Menschen Gefühl beilegen oder absprechen, weil dabei stets an ein Gefühlsvermögen und seine größere oder geringere Irritabilität gedacht wird und an nichts Anderes. Daß wir an die hierin liegende Bedeutung des Wortes Gefühl allein uns anzuschließen und nur gelegentlich die andern zu berücksichtigen haben, ist hier daraus offenbar, daß die ganze Streitfrage der Partheien darauf bezogen wird, ob im Menschen noch ein besonderes Gefühlsvermögen existire oder nicht; und noch mehr gewiß wird dies dadurch, daß wir nachweisen, wie die Gefühle in diesem Sinne allein wirklich ein Etwas sind, was von Allem verschieden ist, das andern Seelenvermögen angehört.

Zwar ist das Wort Gefühlsvermögen noch kein sehr gewöhnliches Wort, und ganz natürlich, weil sein Gegenstand noch streitig und erst in der neuesten Zeit zur Sprache gebracht ist; daß aber die Sprache es nicht kenne, ist ein eitler Machtspruch derer, die dies behauptet haben. Der gebildeten Sprache ist es gar nicht mehr fremd. Ueberdies gibt es einen Gebrauch des Wortes Gefühl, worin es grade so viel bezeichnet und woran wir uns auch anschließen können, jenen Gebrauch, wornach wir Jemanden viel Gefühl beilegen, oder absprechen, ohne an einen besondern Zustand, ein besonderes Gefühl zu denken. Dann steht es mit dem Worte Gefühl, wie es nach §. 15. S. 74. erst. Abth. des ersten Bandes, mit dem Worte Bewußtsein, Wille und andern steht *).

*) Auch Kant gebrauchte das Wort Gefühlsvermögen noch nicht, selbst da nicht, wo er dazu am bestimmtesten veranlaßt war. So z. B. heißt es in der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft, S. XXII.: „Alle Seelenvermögen, oder „Fähigkeiten, können auf die drei zurückgeführt werden, „welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde „ableiten lassen: das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen." — Auch in der Anthropologie kommt nur die Bezeichnung Gefühl der Lust und Unlust vor.

Nun kommt offenbar Alles zunächst an auf eine Apperception solcher Zustände, welche man einem Gefühlsvermögen stets zuweiset, und um diese zu bewirken, kann ich nur so verfahren, daß ich mich in gewisse Situationen hinein- oder zurückversetze, in denen ich solche Gefühle hatte oder habe; daß ich mich in diesen Situationen sorgfältig auffasse; daß ich Andere veranlasse, sich in dieselben oder in ähnliche Situationen zu versetzen, damit sie auch dann ihr Inneres zum Bewußtsein bringen, um dasjenige zu betrachten, was jeder Gefühl heißt; ein Weg, den auch Reubig *) glücklich eingeschlagen hat, um in die Lehre von den Gefühlen einzudringen, und auf welchem er sich nur hätte erhalten sollen.

Die Zeitungen haben uns mit der Einnahme von Algier durch die Franzosen und mit der Aufhebung der Deiherrschaft daselbst bekannt gemacht. Ich frage alle diejenigen, welche Vorstellungen hatten von den Verhältnissen des Raubstaates zu allen civilisirten Nationen: ob in ihnen nicht eine Emporhebung, ein wahres Wohlsein eintrat bei solcher Nachricht, ein Zustand, den sie nach keiner Seite hin unter die Erkenntniß- und Vorstellungszustände, oder die Begehrungs- und Bestrebungszustände zählen konnten? Und wenn ihr nun diesen eigenthümlichen Zustand mit dem ihm zukommenden Namen bezeichnen wollet, wie werdet ihr ihn nennen? Nicht wahr? ein Gefühl! ein erhebendes Gefühl, ein Hochgefühl der Freude.

Man lese das Stück: Kabale und Liebe von Schiller, verweile beim Ausgange des Stückes in lebhafter Anschauung der ganzen Lage der Dinge. Was geht daselbst in uns vor. Wir schauen nicht mehr bloß an, wir sind bewegt, und doch noch nicht bestrebt; wir fühlen, sind gerührt; es wallet Etwas in uns fort, was wir Schmerz und Gefuhl des Mitleidens heißen und was uns lähmt; anfangs macht es uns lahm, dann regt es uns an; wir möchten, dazu vermocht durch das Gefühl, hinzutreten, möchten Ferdinand aufhalten, daß er nicht das Gift in die Limonade mische, und dann, daß es nicht zum Trinken komme.

*) Sieh' dessen Gefühllehre, Baireuth. 1829. S. 28—32.

Denken wir uns einen General, der nur im Bewußtsein der Pflicht sich gegen den sicher stellt, der ihn um den Preis von Millionen zum Verräther machen möchte, der stark bleibt und in der Wahl nicht schwankt, wenn gleich die Pflicht und das Recht mit kalter Hand ihn an Aufopferung, Verfolgung und Tod verweisen, dorther aber süßschmeichelnde Reize ihm Sicherheit, Reichthum und Glanz zuwinken; er steht fest und rettet auch dann noch seinen König und sein Vaterland, wenn er schon unter dem feindlichem Dolche und bittern Schmerzen sein Leben verhaucht. Wer fühlt hier nicht eines der edlen Gefühle, die seine Brust emporheben bei so außerordentlichen Erscheinungen der Willensstärke? Hochachtung nennen wir das Gefühl, das unsere Brust durchströmt; Hochachtung, die grade nichts Anderes ist, als Gefühl.

Die Nachricht von der Schlacht bei Navarino, sagt Neubig, erregte bei den Freunden der Civilisation Freude, bei den Freunden der Barbarei und bei den Käskrämern Trauer; bei vielen Menschen mag diese Nachricht gleichgültig aufgenommen worden sein. Was sagt uns diese Erscheinung? Nichts Anderes, als: die drei Partheien hatten die nämlichen Vorstellungen (Besiegung der Türken durch die Christen); aber bei der ersten Parthei zogen die nämlichen Vorstellungen ein angenehmes Gefühl, bei der andern ein unangenehmes, bei der dritten gar kein Gefühl nach sich; — das Gefühl muß also ein Zustand sein, der von allem Vorstellen sehr verschieden ist, wozu man es doch so gewöhnlich zählt.

Hier sind nur einige wenige Zustände genannt, welche Gefühle heißen, und ohne Zweifel sind uns nebenbei dunkle Vorstellungen von unzähligen andern gleichartigen Zuständen durch die Seele gegangen; ich hoffe, sie seien zureichend, den Gegenstand vor der Hand zu bezeichnen, wovon die Rede ist. Auch ist es wohl ohne Widerrede klar, daß dasjenige Moment, was wir in jenen Situationen und in unserm Innern als Gefühl bezeichnen, seiner ganzen Beschaffenheit nach, so wie von allem Vorstellen, Denken, Erkennen u. s. w., so auch von allem Bestreben, als Begehren, Wünschen, Wollen u. dergl. vollkommen unterschieden sei; daß also diese Gefühle eine besondere

Klasse der Zustände bilden und ein besonderes Seelenvermögen, eine besondere Fähigkeit Unserer voraussetzen, ohne welche sie nicht möglich gefunden werden könnten. Ein Vermögen, zu fühlen, muß sogleich gedacht werden, wenn Gefühle begriffen werden sollen, und ein besonders zu benennendes, wenn wir die Gefühle nicht als einerlei ansehen können mit einem Erkennen und Bestreben; und so ist es hier. Es würde dieses sich noch einleuchtender darstellen und nachweisen lassen, wenn wir eine scharfe Grenzlinie zwischen den Zuständen des Gefühles und allen denjenigen ziehen wollten, was noch sonst Seelenzustand ist; wir finden aber, daß dieser Zweck vollkommner erreicht werden könne, wenn wir diese Unterscheidung knüpfen an unsere zweite und dritte Vorfrage, womit wir zugleich einer doppelten Darstellung derselben Sache überhoben werden.

Zweite Vorfrage: Welche sind die Gründe, weßhalb man die Gefühle nicht als eine eigenthümliche Art der Seelenzustände anerkennen will?

§. 205.

A. Sprachliche Gründe.

Die Gründe, welche Manche dazu vermocht haben, den selbstständigen Charakter der Gefühle zu läugnen, liegen fast alle zusammen in einer unseligen Willkühr der Sprache und in der Nachlässigkeit, womit man den wahren Charakter dieser Willkühr und der Unbestimmtheit behandelte, oder in Unbekanntschaft mit der Sprache selbst. Doch aber sind in neuester Zeit einige anderweitige Gründe hinzugekommen, welche die Unzulässigkeit jener Annahme entweder durch eine allgemeine psychologische Reflexion, oder durch ein Argument a priori auf naturphilosophischem Standpunkte nachweisen sollten. Wir wollen uns dieselben nach einander vorführen. Also

A. Gründe, welche in der Sprache oder in einer Mißdeutung derselben gelegen sind.

Diese Gründe sind selbst wieder verschiedener Art; denn

a) wie wir oben schon bemerkten, so ist das Wort Gefühl sehr vieldeutig, und diese Vieldeutigkeit hat mehrfachen Anlaß gegeben, die Gefühle unter diese oder jene Klasse der innern Zustände zu referiren, wornach sie als selbstständige Klasse aufgehoben wurden; —

b) andere sprachliche Gründe für dieselbe Subsumtion liegen in der Konstruktion des Wortes Gefühl und der nicht ganz gewöhnlichen Art der Verbindung desselben mit einem andern Worte, und endlich

c) in dem Mangel der vollkommen konsequenten Durchbildung der Sprache und anderer Vollkommenheiten.

a) Erster sprachlicher Grund, welcher in der Vieldeutigkeit des Wortes Gefühl gelegen ist.

Unser teutsches Wort Gefühl vereinigt nach der obigen Darstellung außerordentlich viele und fast eben so verschiedene Bedeutungen in sich. Es ist offenbar verwandt mit Fühlen, und hieher stammt schon allein eine außerordentliche Menge der Bedeutungen, weil das Fühlen sie selbst hat; und wenn man annimmt, was uns nicht unwahrscheinlich ist, daß das Wort Fühlen auch der Stamm sei von den Worten Gefallen und Mißfallen, oder auch, daß ein, wenigstens in dieser seiner Bedeutung veraltetes Wort Fallen durch Uebertragung seiner Bedeutung in das Wort Fühlen übergegangen sei *): so kann man auch alle Bedeutungen des Wortes Gefühl aus dem Stammworte Fühlen herleiten.

Offenbar müssen nun alle jene Bedeutungen des Wortes als der hier gemeinten Bedeutung gänzlich fremd erachtet werden, wornach dasselbe Zustände bezeichnet, die irgend einer Klasse der Erkenntnißzustände oder der Begehrungszustände angehören; diese konnten so wenig beachtet sein, um auf den Grund solcher Zustände ein eigenes Gefühls-

*) Dafür spräche vielleicht auch noch der Umstand, daß wir Fühlen in einer transitiven und in einer intransitiven Bedeutung kennen, welche letztere aus einem veralteten Fallen oder Fehlen stammen könnte, wie es nicht unwahrscheinlich in einem veralteten Worte Fuulen gelegen ist.

vermögen anzunehmen, daß man sich sogar billig verwundert, wie die Gegner solcher Annahme sie beachten konnten, um das Unzulässige jener Annahme zu zeigen; denn daß es den Vertheidigern des Gefühlsvermögens nie in den Sinn gekommen ist, darauf zu fußen, ist gar nicht der Erwähnung bedürftig. Darnach kommen alle die Bedeutungen des Wortes Fuhlen nicht in Betracht, wornach es so viel ist, als

aa) Tasten. Wir sagen: Ich fühle Härte, Weiche, Flüssigkeit, und überhaupt sprechen wir von einem Fühlen alles dessen, was nach §. 25. als Objekt des Tastsinnes anzusehen ist. Diese Tastungen haben, wie bemerkt, die Psychologen nie als Zustände angesehen, die einem besondern Gefühlsvermögen angehörten, und doch haben neuere Schriftsteller, z. B. Krug *) und Beneke sie als dahin gehörig zur Sprache gebracht, obgleich nicht in derselben Absicht.

Die Sprache und die Psychologie unterscheiden bekanntlich mehrere Klassen der Gefühle, nennen z. B. sinnliche, moralische, ästhetische Gefühle u. s. w.; nun würden die Gegner des Gefühlsvermögens ihren Zweck offenbar erreicht haben, wenn sie gezeigt hätten, daß alle namhaften Klassen der Gefühle keine solche Zustände enthielten, die zur Annahme eines besondern Seelenvermögens nöthigten, daß vielmehr alle andern Vermögen angehörten. Dieses und dadurch die Unzulässigkeit der Annahme zu zeigen, ist der eine Weg, den Krug einschlägt. Er will zuerst die in der Sprache vorkommenden sinnlichen Gefühle als

*) Krug kann als der Repräsentant der neuesten Gegner des Gefühlsvermögen angesehen werden, weil er sich mit den meisten Gründen und am ausführlichsten dagegen erklärt, so wie auch schon mehrere namhafte Nachfolger gehabt hat, unter denen wir nur Heusinger nennen wollen. — Er hat die Grundlinien zu einer neuen Theorie der Gefühle zu dem Zwecke geschrieben, um das Unzulässige der Annahme eines besondern Gefühlsvermögen dadurch zu zeigen. Wir werden im weitern Verfolge allen seinen Argumenten begegnen, ohne uns jedoch an die Reihefolge anzuschließen, die er ihnen gegeben hat. — Ein Verstoß in historischer Hinsicht ist dem Krug schon oben S. 5. Anm. nachgewiesen.

eine besondere Klasse der Zustände aufheben und sie als sinnliche Wahrnehmungen durch Tastsinn bezeichnen. Er schreibt darüber so *): „Betrachten wir zuerst „die sinnlichen Gefühle, so sind diese entweder Erzeug„nisse des Sinnes selbst und allein (der theoretischen Sinn„lichkeit also), oder Erzeugnisse des durch Sinn erregten „Triebes (der praktischen Sinnlichkeit). Wenn wir einen „Körper berühren und nach geschehener Berührung sagen, „daß er sich glatt oder rauh, warm oder kalt anfühle, „so ist dieses Gefühl nichts anders, als eine Empfin„dung, durch welche wir uns die Oberfläche des berührten „Körpers in Ansehung des Eindrucks vorstellen, den er „auf unsern eigenen Körper macht." — Hier werden offenbar nur Tastungen angeführt, welche man zwar hie und da Fühlen heißt, woran aber gewiß Niemand je gedacht hat, der von sinnlichen Gefühlen spricht, um diese einem besondern Seelenvermögen zuzuweisen, oder auch selbst ohne diese Absicht zu haben; sie heißen sinnliche Wahrnehmungen und Empfindungen, wobei sie von den Empfindnissen sorgsam unterschieden werden, von der Lust und Unlust, die bei ihnen vorkommen können und durch sie verursacht werden mögen, und überall Gefühle heißen. Dies heißt den Streitpunkt verdrehen. — Nach Krug sollen jene Zustände (Gefühle) dunkle Wahrnehmungen sein; — warum sie grade dunkle heißen sollen, ist nicht klar, und doch wird darüber nichts zur Aufklärung gesagt. Und ohne Zweifel ist es auch unzulässig, sie allgemein dunkel zu heißen, da ich doch Glätte, Rauheit, Flüssigkeit ꝛc. auch vollkommen klar empfinden und wahrnehmen kann. — Lust, Unlust, thierische Wollust, und das verwandte Vergnügen, Mißvergnügen ꝛc. sind die sinnlichen Gefühle, welche offenbar von allem Tasten und Antasten ganz verschieden sind. — Wer mit den sinnlichen Gefühlen so verfährt, wie Krug, und dann mit ihnen ein besonderes Gefühlsvermögen läugnet, verfährt freilich konsequent, bedarf aber auch keiner Widerlegung.

Dieselbe Verwechselung des Verschiedensten findet sich

*) Grundlinien ꝛc. S. 57. und ebenso S. 45.

auch bei Beneke *). Derselbe spricht auch von Gefühlen des Rauhen, Glatten, Weichen, Harten, Warmen, Kalten ꝛc. (statt: der Rauheit, Glätte, Weiche ꝛc.), ohne es auch nur zu ahnden, daß in einer Theorie der Gefühle dieselben gar nicht in Erwähnung gebracht werden durften, als höchstens zu dem Zwecke, um zu zeigen, daß sie nicht hinein gehörten. Zwar unterscheidet Beneke Gefühle im engern und im weitern Sinne; allein diese Unterscheidung ist hier unstatthaft und unnütz, weil dadurch Tastungen mit Lust und Unlust, Wahrnehmungen mit Gefallen und Mißfallen zusammengestellt, oder vielmehr einander untergeordnet werden müßten, was unmöglich ist, da diese Dinge ganz heterogener Natur sind. — Auch gehört hieher — obgleich von einer etwas andern Seite — Gruber mit seiner Ansicht vom Gefühle, die er in der Synonymik von Eberhard (Bd. 2. Art. Empfindung.) ausgesprochen hat. Das Gefühl, sagt er, als äußerer Sinn (Tastsinn) hat zwei Aeste; wir erhalten dadurch bei der Berührung fester (nur solcher?) Körper genauere Begriffe von ihrer Figur; so fühlen wir Wärme, Kälte, Hunger und Durst; und diese Gefühle sind dann angenehm oder unangenehm, und also sind die Gefühle sinnliche unmittelbare Vorstellungen vom Guten und Bösen, vom Vollkommnen und Unvollkommnen. — Hiernach gäbe es nur Gefühle des Angenehmen beim Tasten; gibt es aber nicht auch angenehme Töne, Wohllaute? nicht angenehme Gerüche? Offenbar konnte auch Gruber die Bedeutung des Wortes Gefühl nicht von der des Tastens trennen, und gerieth dadurch in die wahrhaft absurden Behauptungen, wovon der lange angezeigte Artikel (Empfindung) ganz voll ist.

Wenn wir in Zukunft von sinnlichen Gefühlen sprechen, dann darf man eher an alles Andere, als an Tastungen und Sinneswahrnehmungen denken.

In der aus den Grundlinien ꝛc. des Krug citirten Stelle werden nur einige sinnliche Gefühle dunkle Wahr-

*) Man vergl. die psychologischen Skizzen. Bd. 1. S. 91. — Der ganze erste Band dieses Werkes handelt über die Gefühle, obgleich unter diesem Namen fast überall ganz gleichartige Verwechselungen in demselben uns begegnen, so daß die eigentlichen Gefühle fast gar nicht zur Sprache kommen.

nehmungen genannt; die andern sollen dunkle Bestrebungen sein; hieher zählt er Hunger und Durst, die er schlechthin Gefühle heißt, und sagt so: „Wenn wir zur „Tafel geladen, beim Anblicke der aufgesetzten Speisen und „Getränke Hunger und Durst fühlen (warum nicht haben?), so ist dieses Gefühl auch eine Empfindung, „die aber aus einem körperlichen Bedürfnisse hervorgeht, „und daher mit einem Begehren verknüpft ist, jenes „Bedürfniß zu befriedigen. Dieses Bestreben heißt daher „auch Begierde nach Speise und Trank und ist nichts Anderes, als eine Aeußerung des Selbsterhaltungstriebes." — Es ist gewiß sehr merkwürdig, daß Krug hier sagt, diese Gefühle seien mit Begierden verknüpft, und daß er sie doch in dieser Stelle, so wie in seiner ganzen Schrift über die Gefühle, so wie auch in andern Schriften, nicht als den Begierden beigeordnete Zustände, sondern als Begierden und zwar als dunkle Begierden oder Bestrebungen betrachtet sehen will *). Warum sie wieder als

*) In der Fundamentalphilosophie, Aufl. 2., S. 151 schreibt Krug so: „Es haben bekanntlich Einige zwischen das Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögen und das Begehrungsvermögen noch ein drittes Vermögen unter dem Titel des „Gefühlsvermögens eingeschoben. Allein das Gefühl „gehört immer zu einer von den beiden Thätigkeiten, entweder der theoretischen oder der „praktischen, sei es als vorhergehend oder als „nachfolgend. Das Gefühl ist nämlich immer entweder eine solche Affektion des Gemüthes, aus „welcher ein Vorstellen oder Streben entspringt, „oder eine solche, die selbst aus dem Vorstellen „oder Streben entspringt; folglich ist jene Trichotomie der Gemüthsvermögen logisch unrichtig, indem die Theilungsglieder einander nicht „gehörig entgegengesetzt sind." — Allein, wenn Erkennen nnd Streben aus dem Gefühle hervorgehen sollen oder umgekehrt, was hat man dann bestimmter ausgesprochen, als daß das Gefühl kein Vorstellen oder Bestreben, also auch kein dunkles Vorstellen und Bestreben sei? Ist das Logik, wenn man ein drittes Theilungsglied nennt und sich handgreiflich widerspricht, indem man es in der Eintheilung übergeht und annullirt? Und so entgegengesetzt, als Vorstellen und Bestreben gegen einander sind, grade so ist auch das

dunkle Begierden angesehen werden, ist auch nicht zu begreifen, da doch das Fühlen von Hunger und Durst, wenn das Fühlen einerlei seieu soll mit der Wahrnehmung von Hunger und Durst, als welche man hat, gewiß vollkommen klare Wahrnehmung sein könnte, und wenn es heißen soll: Hunger und Durst haben, ein so klares und völlig ausgeprägtes Begehren bezeichnet, als es nur irzend eins gibt und geben kann. — Was übrigens beim Hunger und Durst das Gefühl ausmacht, ist von Krug nicht einmal leise berührt; es ist dies das Unbehagliche, Mißliche, Leidende, was dem Begehren nach Speise und Trank nur zu Grunde liegt, oder es begleitet, aber gar keine Wahrnehmung seiner selbst nothwendig macht.

bb) Weil das Fühlen, als Tasten genommen, ein unvollkommnes, dunkles Empfinden und Wahrnehmen ist in Vergleich zum Sehen, Hören ꝛc., als wobei deßhalb die Verschiedenheiten der Dinge bemerkt werden: so liegt darin nicht allein der Grund, weßhalb man die Gefühle mit dunkeln Empfindungen verwechselte, sondern auch, daß man dazu überging, alle dunkle Erkenntniß, so wie jedes, auf dunkler Erkenntniß fußende, Fürwirklich- und Fürwahrhalten als Gefühl zu bezeichnen.

In diesem Sinne haben in der neuern Zeit Viele die Ausdrücke, intellektuelles oder Wahrheitsgefühl, Sittlichkeits- und Rechtlichkeitsgefühl, auch ästhetisches und religiöses Gefühl genommen; und namentlich Krug hält sich wieder an jene Bedeutung dieser Ausdrücke, obwohl alle diese Bedeutungen wieder nicht gemeint sein können von jenen, welche ein besonderes Gefühlsvermögen annehmen, diese daher in ihrer Annahme eines Gefühlsvermögen nicht dadurch refutirt werden können, daß man diese sogenannten Gefühle, in jenem Sinne aufgefaßt, als zu den Erkenntnißzuständen gehörig nachweiset; alle diese Bezeichnungen lassen auch noch eine wesentliche andere Bedeutung zu, womit sie allerdings in die Gefühlstheorie übergehen können und müssen. Freilich haben einige Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie

---

Gefühl beiden entgegengesetzt; — denn jene gehen in demselben Sinne aus einander hervor, wie dieses aus ihnen.

— namentlich bei Schelling und Jakobi und deren Geistesverwandten — Anlaß genug gegeben, das Wahrheits- uns das religiöse Gefühl u. s. w. in ihren Systemen als Zweige des Erkenntnißvermögens anzusehen; und weil man mit solchem vorgeblichen Gefühle aller Spekulation und Demonstration überhoben sein wollte, ja alle Demonstration verhöhnte,[1] die Gefühle nicht in Begriffe geschlagen und zu klaren Erkenntnissen umgestaltet werden konnten: so mußte dies allerdings die denkenden Köpfe indigniren, welche nicht im trübem Meere der Gefühle fischen wollten, worin jeder sah, wie und was ihm beliebte. Allein der Eifer der Denkenden gegen die Gefühlsphilosophen — z. B. des Krug gegen Jakobi — hätte doch nicht bis dahin verblenden sollen, daß man nun das intellektuelle Gefühl, und alle genannten Gefühle ohne Ausnahme, in ihrem wahren, auch selbst im Sprachgebrauche anerkannten, Charakter verkannte.

Das Wort Wahrheitsgefühl und den Ausdruck: Wahrheit fühlen, kennen wir allerdings wohl in der Bedeutung von einem dunkeln Erkennen, oder vielmehr von einem, auf dunkler und unmittelbar scheinender Erkenntniß beruhenden, Dafürhalten: so wird z. B. Cajus gefragt, warum er dies für wahr erkläre; ja, erwidert er, ich weiß es nicht, aber ich fühle es, daß Wahrheit darin sei; — er stellt sich nämlich den Grund seines Urtheils, nur dunkel vor, oder auch', die Nothwendigkeit der Beziehung des nothwendigen Fürwahrhaltens auf den einzelnen Fall ist ihm ntchi klar. Solche Zustände sind offenbar keine Klasse solcher, die anderartig wären, als die gewöhnlichen Erkenntnißakte; sie sind nur unvollkommner, und zwar dadurch unvollkommner, daß wir die Gründe unseres Dafürhaltens uns nicht vorführen oder ihre Nöthigung zum Fürwahrhalten nicht durchschauen können. „Daher begnügen „wir uns" sagt Krug, „dann mit einem sogenannten „Fühlen der Wahrheit, das aber seinem Wesen nach „nichts Anderes ist, als ein Denken oder Urtheilen, mit„hin in den Kreis des Vorstellungs- oder Erkenntnißver„mögens fällt." Richtig genug. „Der Beifall aber, „den wir solchen Vorstellungen oder Erkenntnissen geben," (das Anerkennen? vergl. §. 182. S. 279. der zweiten

Abth. des erst. Bandes.) „ist auch nicht als ein eigen„thümliches Gefühl zu betrachten, dessen Dasein ein „besonderes Vermögen unseres Geistes voraussetzte. Denn „es versteht sich von selbst, daß, wenn unsere Geisteskraft „einmal auf Erkenntnisse gerichtet ist, sie auch nur solche „als gültig für uns und Andere anerkennen kann — und „das heißt Beifall geben — welche unter einander selbst „und mit ihren Gegenständen einstimmen, mithin wahr „sind *)."

Auch in der Hauptsache richtig; Beides, jene dunkle Erkenntniß und dieser Beifall, können nicht eigenthümliche Gefühle heißen, obwohl der beigefügte Grund des Krug für das Letztere offenbar nichts beweiset, sogar sehr falsch ist und wieder zeigt, daß Krug die mögliche Entstehung des Anerkennens einer Falschheit als Wahrheit läugnet, die doch in unzähligen Fällen wirklich da ist, und daß er somit in diesem so wichtigen Punkte noch immer sehr im Irrthum ist. — Allein Alles dieses ist auch nicht das eigentliche Wahrheitsgefühl, ist auch von den Psychologen und Philosophen, namentlich von Platner und Kant, nicht gemeint, wenn sie von intellektuellen Gefühlen sprechen; die Sprache kennt mit ihnen vielmehr das Wahrheitsgefühl vorzüglich als ein Interesse für Wahrheit, als ein intellektuelles Wohlgefallen u. dergl., offenbar ein wesentlich Anderes.

Zwar kommt auch Krug auf das Wahrheitsgefühl als eine Wahrheitsliebe, sagt aber sogleich, daß sie ein Streben nach Wahrheit, also ein Wollen sei und somit wieder nicht ein eigenthümlicher, sondern ein dem Begehrungsvermögen angehöriger Zustand. Allein, ist denn wirklich das Interesse für Wahrheit, oder auch die Wahrheitsliebe schon ein Streben und Wollen? Offenbar kann dieses erst aus jenem hervorgehen, ist also gewiß von ihm verschieden. Wir werden unten sehen, was alles hier von Krug übersehen ist. (So sieht auch Kretzschmar das Gefühl an als frühere Form des Denkens, welches daher auch aufhöre, wo das Erkennen, Urtheilen, Denken sich mehr bilden. Sieh' dessen: Neue Darstellung der phi-

*) Grundl. S. 61. u. flgg. —

losophischen Religionslehre, in der vorbereitenden Lehre von den Kräften der Seele.) — Nachdem Krug so die sinnlichen und intellektuellen Gefühle cassirt hat, macht er es auch ganz ähnlich mit den religiösen, sittlichen und ästhetischen; und dies war natürlich noch leichter, als er diese nur auffaßte in der Bedeutung, worin sie einerlei sind mit seinen Wahrheitsgefühle in Beziehung auf Gegenstände der Religion, der Sittlichkeit und des Schönen und Erhabenen. „Die sittlichen Gesetze, sagt „er, kündigen sich unserm Bewußtsein nicht sogleich an „in ihrer bestimmten Form ... Die erste Ankündigungs„weise der sittlichen Gesetzgebung ist vielmehr so dunkel, „so einfach, und zugleich so räthselhaft, daß wir sie eben „darum mit dem Worte Gefühl bezeichnen ... Es ist „das sittliche Gefühl daher, in seiner Ursprünglichkeit be„trachtet, nichts Anderes, als das dunkle Bewußtsein der „sittlichen Gesetze, verbunden mit einem dunkeln Antriebe „zur Befolgung desselben, den wir auf einer höhern Stufe „der Bildung Achtung gegen das Gesetz nennen." *) — Und auch später soll die klare Erkenntniß des Gesetzes — auch wohl seines Verhältnisses zu dem vorliegenden Fall, der zu beurtheilen ist, — aus dem Bewußtsein zurücktreten; wir sollen auch hier nach dem Gefühle entscheiden, daß dies sittlich und recht, unsittlich und unrecht sei. —

Mit Recht eifert Krug dann gegen jene, welche die Wissenschaft des Sittlichen auf solches dunkle Erkennen basiren wollen; allein das sittliche Gefühl hat Krug in der citirten Schrift wieder gar nicht zur Sprache gebracht, insoweit es eigentliches Gefühl ist. Wenn wir Jemanden ein großes oder viel Rechtsgefühl zusprechen, dann wollen wir offenbar mehr, und auch wesentlich ein Anderes bedeuten, als daß er fühle, und leicht und bestimmt fühle, was Recht sei; wir denken dabei an das Mißfallen, die große Indignation über die Ungerechtigkeit, die Verachtung, welche in ihm das Unrecht — besonders das klar erkannte Unrecht — erzeugt; es empört ihn; so auch denken wir an sein reges Interesse für die rechte Sache. Grade so steht es mit dem Pflichtgefühl. Nicht als dunkle

*) c. l. S. 69. Vergl. Fundamentalphilosophie, S. 151. flgg.

Erkenntniß der Pflichwidrigkeit achten wir es so hoch, auch nicht, weil es als solche die Handlung aufhält, sondern — und bei der vollkommensten Erkenntniß der Pflichtwidrigkeit wieder am bestimmtesten — es gilt das Pflichtgefühl als das Mißfallen an Pflichtverletzungen, als das rege Wohlgefallen am Guten und Pflichtmäßigen, auch als das Vermögen und die Aufgelegtheit zu beiden.—

Weil Krug in derselben Weise auch das religiöse und ästhetische Gefühl beseitigt, so wollen wir uns hier dabei nicht länger aufhalten, um so weniger, da wir in der Abhandlung darauf zurückkommen *); aber auffallend ist es gewiß, daß Krug so anhaltend und so ganz den Zusammenhang der Gefühle mit Gefallen und Mißfallen verkennen konnte; noch auffallender aber, daß Krug eine sehr ausführliche und brauchbare Aesthetik schreiben konnte, ohne zu bemerken, daß doch das ästhetische Wohlgefallen weder mit einem dunkeln Erkennen, noch auch mit einem dunkeln Bestreben einerlei sein könne, wie er es denn auch mit keinem von beiden identifizirt, sondern bei gewissen Thätigkeiten der Einbildungskraft und des Verstandes entstehen läßt, als Etwas von so eigenthümlicher Art, daß er ein ganzes Buch darüber schreiben konnte.

§. 204.

b. Zweiter sprachlicher Grund.

Der Sprachgebrauch ist in der Konstruktion des Wortes Gefühl in etwa ungewöhnlich, und diese ungewöhnliche Konstruktion hat vielfach zu schiefen Auffassungen der Gefühle Anlaß gegeben, mehr Anlaß, wie es uns scheint, als die Vieldeutigkeit des Wortes selbst; und weil man fast durchgängig durch diese ungewöhnliche Konstruktion mißleitet und zu einer solchen Auffassung der Gefühle vermocht wurde, wornach sie einem namhaften Zweige des Erkenntnißvermögens zugewiesen wurden, so wäre es weni-

*) Ebenso übergehen wir hier das Werk von Pfitzner, Glaube und Gefühl (1830), da auch in diesem Buche die Sache von dem Standpunkte aus allein zur Sprache kommt, worauf Krug sie faßt. —

ger zu verwundern, wenn man noch mehr allgemein, als es geschieht, die Eigenthümlichkeit der Gefühlszustände geläugnet hätte, als es zu verwundern ist, wie man so unkonsequent sein konnte, die Gefühle bei den hieraus entstandenen Erklärungen einem Gefühlsvermögen zuzuweisen.

Wir bezeichnen nämlich die einzelnen Gefühle durch den Beisatz des allgemeinen Wortes Gefühl, durch die Verbindung dieses Wortes mit dem Namen des einzelnen Gefühles. Hierdurch wird man leicht verleitet:

aa) An ein Gefühltes zu denken als Gegenstand des Gefühles, also dem Gefühle ein Objekt zuzuweisen, gleichsam als wäre es eine Wahrnehmung, Auffassung, was wir Gefühl heißen. So reden wir von Gefühlen der Lust, Unlust, Achtung, Ehrfurcht ꝛc., sagen: ich empfinde Lust, Unlust ꝛc., gleichsam als nähmen wir durch das Gefühl Etwas, ein Objekt, gewahr, empfänden im eigentlichen Sinne Etwas, was Lust, Unlust ꝛc. hieße. — Diese Bezeichnung ist auch den Lateinern und Griechen, so wie andern neuern Völkern nicht fremd; affectus doloris, gaudii, ist gewöhnliche Bezeichnung; so sagt der Lateiner auch: sentio dolorem, selbst afficior, ja auch obducor dolore; der Grieche: πάσχειν ἀλγηδόνα, ἡδονήν, auch αἰσθάνομαι ἀλγηδόνα; ꝛc. Der Lateiner denkt sich hiernach den dolor, das gaudium ꝛc. gleichsam als eine feine äussere ätherische Masse, womit er übergossen, überströmt und überzogen würde; der Teutsche denkt eher an Etwas in seinem Innern, ein Subjektives, welches er auffasse. — Obgleich die Sprache wohl mehrere Analoga dieser Konstruktion kennt, so ist man doch nur in der Auffassung der Gefühle durch sie irregeführt.

Wenn wir davon sprechen, daß wir das Gefühl der Lust, Unlust, des Schmerzes u. dergl. haben, dann wollen wir mit diesen Redensarten grade nicht mehr und nicht minder sagen, als dies: daß wir Lust, Unlust u. s. w. haben; oder der Ausdruck: Gefühl der Lust, ist einerlei mit dem: das Gefühl Lust, Gefühl der Unlust = Gefühl Unlust, Gefühl Schmerz ꝛc. Der Beisatz Gefühl könnte höchstens von Bedeutung sein, wenn er dienen sollte, um die Lust, welche auch wohl Begierde heißt, zu unterscheiden von der Lust, die im sinn-

lichen Gefühle liegt. „Diese zwei Dinge — das Gefühl „und das Bestreben, sagt richtig C. Ch. E. Schmid *), „sind zwar nicht identisch, aber doch in der Natur so „wie in der Vorstellung unzertrennlich verbunden. Ehe „das Bewußtsein ihres Unterschiedes deutlich geworden war, „nahm man durch eine sehr gewöhnliche Täuschung dasje„nige, was durch Beisammensein verbunden ist, für etwas „identisch Verbundenes. Damals aber grade bildete sich „die Sprache; das Gefühl (der) Lust, und die Bestreb„ung, die ihm nachfolgt, wird daher häufig mit demselben „Ausdrucke bezeichnet. Wir sagen z. B. ich habe Lust, „oder es gelüstet mich, dies zu thun," was offenbar etwas Anderes ist, als wenn wir sagen, die Sache gewährt mir Lust, Vergnügen, ist mir angenehm. — Wenn der Lateiner sagt: dolorem sentio, dolore affectus sum, so ist ihm dies nichts Anders, als doleo, oder: ich habe Schmerz. Darnach sind die Ausdrücke: Gefühle der Lust, Unlust, des Schmerzes, der Achtung haben und alle ähnliche, pleonastische Ausdrücke statt der einfachern: Lust, Unlust, Schmerz, Ehrfurcht haben ꝛc., oder statt der andern: lustig, froh, wohl, mißstimmt, leidend sein u. dergl. —

Der einzige Psychologe, der die sprachliche Bedeutung jener Redensart: Gefühl der Lust und Unlust, richtig gefaßt hat, ist unseres Wissens der genannte Schmid; derselbe sagt **): „Unter Gefühl soll nichts Anderes ver„standen werden als Lust (voluptas) und Unlust (taedium) „mit Ausschließung alles dessen, was als Grund oder „Folge oder auf andere Weise damit zusammenhängt." Die Mißdeutung hat er also vermieden, jedoch hat er wiederum die Lust und Unlust zu enge gefaßt, so daß er nur die sinnlichen Gefühle behandeln konnte.

Jener pleonastischen Bezeichnung ist ganz entsprechend die allgemeinere andere: den Zustand der Freude, des Schmerzes, des Erkennens u. s. w. haben, statt froh, leidend, erkennend sein ꝛc., oder statt Freude, Schmerz, Erkenntniß haben. Das erstere Wort

*) In seiner empirischen Psychologie, S. 371. (Jena 1796).
**) Vergl. l. c. S. 303.

ist in beiden Klassen der Redensarten das allgemeinere, das zweite ist das bestimmte und wird als Genitiv angehängt. Oder welchen Sinn könnte es noch sonst haben, wenn man sagt, Lust, Unlust, Hochachtung seien Gefühle? Oder sind sie es nicht nach allen Begriffen und Redensarten?

Freilich, ganz allgemein ist diese Bedeutung des so mit einem Genitiv verbundenen Wortes Gefühl nicht; wie könnte man dies auch erwarten, da dies Wort auch anderartige Bedeutungen, z. B. die des Tastens hat; aber auch wo das Wort seine eigenthümliche Bedeutung behält, ist die Konstruktion desselben mit einem Genitiv nicht immer so zu fassen, wie in den obigen Fällen; überall da nämlich nicht, wo das beigefügte Wort nicht selbst ein Gefühl bezeichnet; alsdann ist das Wort Gefühl zur Bezeichnung eines Zustandes des Fühlens genommen, der den genannten begleitet, mit ihm zusammenhängt. So sagen wir: das Gefühl der Hoffnung, der Ohnmacht, statt: das Gefühl, welches die Hoffnung gewährt, von dieser begleitet und verursacht ist, u. s. w. Doch aber lassen diese Redensarten sich auch zu denen zählen, wovon unten sub lit. c. die Rede ist.

Verwandt mit jenen Redensarten, insbesondere mit der lateinischen, oben angeführten, ist auch diese teutsche: Wohlgefallen an Etwas finden, statt: Wohlgefallen daran haben; die erstere klingt so, als wäre das Wohlgefallen eine objektive Beschaffenheit der Dinge, wie etwa die Farbe, während wir nur den Zustand der Lust bezeichnen wollen, der in uns auf Anlaß der Einwirkung des Dinges entsteht.

bb) Weil wir die Gefühle bezeichnen durch Verbindung des Wortes Gefühl mit dem des einzelnen Gefühles, und wir daher verleitet werden können, dem Gefühle einen bezeichneten Gegenstand als Objekt zuzuweisen, den wir überdies als einen innern denken, also als Gegenstand des innern Sinnes (§. 40 — 41.): so ist es sehr begreiflich, wie man dahin kommen konnte, das Gefühlsvermögen mit dem innern Sinne zu verwechseln, was denn auch mit mancherlei Abstufungen und seltsamen Verirrungen geschehen ist. Wir machen aufmerksam auf dieselben,

aaa) bei E. Platner. — Platner behandelte in der neuen Anthropologie auch die Theorie des Empfindungs- und Begehrungsvermögens *), wobei dann nach dem Inhalte des ganzen Buches unter den Empfindungen stets nur die Gefühle gemeint sind; — denn die reine theoretische Seite des Sinnes als des Wahrnehmungs- und einschließlich des Empfindungsvermögens war bereits im ersten Abschnitte behandelt.

Nachdem es nun bei Platner S. 244. geheißen hatte, daß ein lebendes Wesen sich seines Grundtriebes und seines Zustandes oder der Aeußerung des Grundtriebes bewußt werden könne, heißt es (§. 611. S. 245.):

„Ein Bewußtsein eines lebenden Wesens von seinem „gegenwärtigen Zustande ist eine Empfindung, d. h. „ein Gefühl; wenn ein Wesen eine Empfindung, d. h. „ein Bewußtsein seines gegenwärtigen Zustandes hat: so „ist es sich bewußt, seiner Natur gemäß oder nicht gemäß „zu wirken; folglich bewußt einer Befriedigung oder Nicht„befriedigung seines Grundtriebes. Daß für ein lebendi„ges Wesen das Bewußtsein einer Befriedigung des Grund„triebes Vergnügen, das Bewußtsein einer Nichtbefriedigung „desselben Mißvergnügen seien, folglich jede Empfindung „entweder angenehm oder unangenehm sein müsse, das ist „eine einfache, der Erklärung kaum fähige und des Be„weises nicht bedürftige Wahrheit. Die bewußtlosen „Vorstellungen oder vielmehr die darauf folgenden Ver„änderungen müssen dem Vergnügen oder Mißvergnügen „analog sein.“

Die noch sehr unvollkommene Ausdrucksweise des Platner würde hier bei mehr Ausbildung unstreitig so ausgefallen sein: Die innern Wahrnehmungen der Zustände, weil wir in diesen jedesmal unsern Grundkräften gemäß oder nicht gemäß affizirt sind, erregen oder sind Vergnügen und Mißvergnügen; also ist der innere Sinn die Quelle der Gefühle, oder er ist das Gefühlsvermögen. Aehnliche Gedanken hierüber kommen vor bei Eberhard (worüber vergl. oben S. 6. *), und bei Sulzer.

Man sieht aber nun auch leicht, daß die innere Wahr-

*) Sieh' den zweiten und dritten Abschnitt des zweiten Buches.

nehmung der unbedeutenste Faktor in Betreff der Entstehung oder Erzeugung der von uns sogenannten Gefühle sei, und daß sie selbst gar nicht zu dem gehöre, was als Gefühl bisher bezeichnet wurde. Sie, wie der innere Sinn, ist nur das Medium, um mit den Gefühlen, welche sich übrigens leicht bemerklich machen, bekannt zu werden. Nur so viel ist einzuräumen, daß das Gefühl steigen könne durch Apperception von ihm, und daß da von Gefühlen keine Rede kommen kann, wo alles Bewußtsein aufgehoben ist. Und wenn der Grundtrieb jedesmal seiner Natur angemessen oder unangemessen wirkt, so sollte man meinen, müßte hieraus unmittelbar Vergnügen oder Mißvergnügen entspringen, dessen man sich dann auch bewußt werden und unbewußt bleiben könnte; das Bewußtsein wäre dann das Bewußtsein eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes, ohne selbst Vergnügen und Mißvergnügen zu sein, ohne selbst angenehm oder unangenehm heißen zu können. — Auch ist es nicht wahr, daß alle lebenden Wesen Bewußtsein ihres Zustandes haben, und auch nicht wahr, daß dies stets das Bewußtsein eines ihren Kräften und Trieben angemessenen Zustandes sei; auch nicht wahr, daß dies Bewußtsein Vergnügen oder Mißvergnügen sei; wohl kann dies mit dem Bewußtsein seiner wachsen; an sich ist es eiskalt und vollkommen indifferent gegen Lust und Unlust.

bbb) Weber (H. B.) gebraucht das Wort innern Sinn zwar nicht zur Erklärung des Gefühles, kommt aber unumwunden doch zu ihm hinüber. In seiner Schrift: Ueber die Einbildungskraft und die Gefühle *), stellt er folgende Behauptungen auf: „Um zu dem Begriffe des Gefühles zu kommen, muß man von der Unterscheidung des Fühlens und Empfindens ausgehen und von näherer Bestimmung des Fühlens; — Fühlen ist das Innewerden seiner selbst, oder das Ergriffen werden seines (?) Innern und inneres Ergreifen dieses Ergriffenwerdens; — das Gefühl haftet und weilt an und in dem subjektiven

*) Ueber Einbildungskraft und Gefühl. Stuttgart. 1817. S. 56 — 62 u. flgg. Vergl. desselben Schrift vom Selbst- und Mitgefühl. 1807. Heidelberg. S. 3. — Ferner: Anthropologische Versuche. 2 Th. 1810—11. daselbst.

Leben, oder erfaßt überhaupt den Zustand unserer selbst; — das Erkennen aber geht auf Objektives, auf das Inschaufnehmen eines fixirten Gegenstandes, und das Begehren auf Objektives als aus sich auf einen Gegenstand hin- und einwirkende Thätigkeit; das Fühlen ist ihre Verbindung als ein Hingeben an das Selbst, eine Einkehr ins subjektive Leben, eine Sammlung des Gemüthes. Die Erregung Unserer entsteht durch Wirken des Sinnes und Triebes; die Aussenwelt ist gegeben durch das Erkenntnißvermögen, die Innenwelt durch das Begehrungsvermögen (so!); sie durchdringen sich, damit das Gefühl als eigentlich menschliches und wahres sich einfinden könne; nur im Menschen, worin Sinnlichkeit und Vernunft harmonisch sich zu entwickeln haben, kann es also sein, das Thier hat's nicht; Endliches und Unendliches, kann man daher*) auch sagen, begegnen und durchdringen sich im Gefühle. In diesem eigentlichen Gefühle findet sich wie schon Carus bemerkt der Coincidenzpunkt des Endlichen und Unendlichen." — Dann fragt Weber, wie denn nun das Gefühl eigentlich zu definiren sein möchte, und sagt: „Gefühl ist die durch das Wechselspiel des Sinnes und Triebes vermittelte innige und individuelle Erregung unseres Sinnes, und unmittelbare Erfassung dieser Erregung," was er freilich schon zweimal gesagt hatte; er glaubt dann, daß diese Definition dem allgemeinen und wahren Wesen des Gefühles am nächsten und umfassendsten entsprechen dürfte, und fügt dann bei: „Im Gefühle erfaßt sich erstlich unser Sein selbst in seiner Erregung, indem eben dieses Sein ein Ich und als solches ideell und reell zugleich ist. Das heißt mit andern Worten: Im Gemüthe, als Ich, findet sich Identität des Seins und des Wissens um das Sein, und es ist nichts in ihm, was nicht zugleich mit mehr oder weniger Klarheit ins Bewußtsein fällt; und solchergestalt liegt im Gefühle unser innerer Zustand und das unmittelbare Bewußtsein desselben beisammen und wir fühlen (uns) nur, so fern sich uns jener Zustand im unmittelbaren Bewußtsein offenbart."

*) Vergl. Bd. I. Abth. I. S. 218.

Es ist gewiß nicht nothwendig, über diese Sätze noch kritische Bemerkungen zu machen, die nicht im Obigen enthalten wären; sie sind unter aller Kritik; so wie es denn auch hier keiner weitern Widerlegung bedarf, wenn der Verfasser in demselben Irrthum geräth mit Klein (sieh' unten), indem er Lust und Unlust als Objekte des Gefühles betrachtet.

ccc) Eben so bestimmt hat Klein *) den innern Sinn als das Gefühlsvermögen bezeichnet, aber überdies noch eine merkwürdige Verwirrung anderer Art beigemischt. Daß man noch nach Kant den innern Sinn damit verwechselt hat, ist sehr auffallend, nachdem Kant die gänzliche Verschiedenheit beider bereits angegeben hatte. Klein erklärt sich darüber, nachdem er der innern Sinnlichkeit, dem innern Sinne die Anschauung der Zustände des eigenen Lebens zugewiesen hatte, also: „Der allgemeine „Ausdruck, unter welchem sich die innern Zustände im „Bewußtsein unmittelbar ankündigen, ist das Gefühl, „welches für die Zustände des Geistes das ist, was die „Empfindung für die äußern Gegenstände. Alle Gefühle „haben das mit einander gemein, daß sie mit Lust oder „Unlust verbunden und Folgen eines erregten Zustandes „im Innern sind; der durchaus ruhende und gleichgültige „Zustand wird nicht gefühlt. Lust und Unlust entstehen ꝛc."

Gefühl ist also auch hiernach die Wahrnehmung, Empfindung eines innern Zustandes; — aber zudem heißt es, daß der innere Zustand erst durch das Hinzutreten der Lust oder Unlust — niederer oder höherer? — wahrnehmbar werde, da die Gefühle nur die Folgen (vielmehr die Apperceptionen) der mit Lust oder Unlust verbundenen Zustände sein sollen. Offenbar ist Klein durch die Bezeichnung: Gefühl der Lust, der Unlust u. s. w. irregeleitet worden, und dachte diese als Affektionen der Zustände unseres Lebens, wodurch sie selbst hervorgehoben würden. — Der gleichgültige Zustand soll nicht gefühlt d. h. wahrgenommen werden; aber wie weiß man denn von ihm? Etwa durch Schluß? Durch alle Schlüsse lernt man,

*) Sieh' die Anschauungs- und Denklehre, S. 51. — Vergl. Erste Abth. des erst. B. §. 41. dieser Psychologie.

ohne Hülfe und Unterlage der Anschauung des Gegenstandes oder der Gegenstände derselben Art, dieselben nie bis dahin kennen, daß man eine direkte und eine solche Erkenntniß derselben erhielte, die zureichend wäre, um aus ihr den Gegenstand beschreibend darlegen zu können. Den Zustand der Gleichgültigkeit kann ich eben so vollkommen anschauen (fühlen) als den gefühlvollsten Zustand.

Alle jene, welche so oder in ähnlicher Weise den innern Sinn als Gefühlsvermögen bezeichneten, konnten offenbar die Gefühle auch nicht mehr den Anschauungen — oder worin diese eingeschlossen sind — den Erkenntnissen — und Bestrebungen koordiniren. Aber wie kommt es denn, daß sie von Lust, Unlust, Wohlgefallen, Mißfallen, Hochachtung, Verachtung, Schaam, Reue, u. s. w. nicht empirisch — psychologisch weiter sprechen, da diese doch Sache der Gefühle sind? oder daß sie von Gefühlen sprechen als einem accessit der Wahrnehmungen wo sie es doch nur mit diesem zu thun haben? — Weil man's so genau nicht nimmt!

Auch Beneke hat das größte Buch über die Gefühle geschrieben, was in Betreff ihrer bis jetzt erschienen ist, — den ersten Band der Psychologischen Skizzen. In diesem Buche kommt, wie dies nicht anders zu erwarten steht, das Wort Gefühl unzählige Mal vor; aber, was man gar nicht erwarten sollte, in den allerverschiedensten Bedeutungen, wobei man gar nicht zu begreifen vermag, wie so sehr heterogene Dinge unter einer Rubrik oder auch in einem und demselben Buche sich behandeln ließen. In dem ganzen Buche wird es nicht einmal geahndet, daß das Wort Gefühl so sehr verschiedene Dinge bezeichne, daß dieselben gar nicht unter einen allgemeinen Begriff sich zusammenfassen ließen *). Und doch kommt nun eine allgemeine Erklärung vor, welche indessen auch so ausfällt, daß grade kein einziges Gefühl von allen denen darunter steht, welche in einer Theorie der Gefühle zu behandeln waren.

Die allgemeine Erklärung Beneke's ist etwas undeutlich und abstrakt; sie wird so gegeben: „Dem Verfasser „dieser Abhandlung scheint es, als sei das Verhältniß

*) Auch Carus: Psychologie, Bd. 1. S. 379 — 380. scheint hierauf gar nicht geachtet zu haben.

„des unmittelbaren Sich-gegeneinander-messens „unserer Seelenthätigkeiten dasjenige, welches im „gewöhnlichen Denkgebrauche, (statt: Sprachgebrauche,) „wie im philosophischen, mehr oder weniger bewußt und „klar dem Begriffe (Worte) Gefühl zum Grunde liege *),“ d. h. die Bedeutung des Wortes und Begriffes Gefühl sei, womit sie im Sprach- und Denkgebrauche der Teutschen kursiren.

Nun frage sich jeder Unbefangene selbst, wie die Liebe, die Hochachtung, Lust, Ehrfurcht ꝛc., die doch in aller Sprache auch Gefühle sind, als bloße Verhältnisse des unmittelbaren sich-gegeneinander-Messens der Seelenthätigkeiten gedacht werden können? Ob dies auch nur möglich sei? Ob er überhaupt auch nur denken könne, das Gefühl — doch auf jeden Fall ein Seelenzustand! — sei irgend ein Verhältniß, geschweige jenes besondere Verhältniß? — Beneke merkt an, daß seine Erklärung schon beim ersten Anblicke eine Aehnlichkeit mit der gewöhnlichen verrathe; — beim ersten Anblicke möchte sie dies wohl bei Niemanden! — daß seine Erklärung auch die gewöhnliche keineswegs verdrängen, sondern selbe für die Wissenschaft brauchbarer machen solle. Als die gewöhnliche — und einschließlich auch als die ungezweifelt richtige — Erklärung führt er diejenige an, wornach Gefühl das Bewußtsein unseres gegenwärtigen Zustandes sein soll mit Hinweisung auf die oben (S. 33.) angeführte Erklärung des Platner. „Wir finden,“ heißt es **), „das Gefühl gewöhnlich „erklärt als das Bewußtsein von unserm gegenwärtigen „Zustande; was ist dies im Allgemeinen (?) Anderes, „als das bezeichnete Verhältniß des unmittelbaren Sich-„gegeneinander-messens der Seelenthätigkeiten?“ Also sollen hiernach die Gefühle wesentlich innere Empfindungen, Wahrnehmungen sein, wobei sie dann als Empfindnisse gar nicht in Betracht kommen.

Aber abgesehen von dieser Einstimmung in die ziemlich

---

*) Psychol. Skizzen. Bd. I. S. 27—28.
**) l. c. S. 39.

allgemeine Verwechselung der Gefühle mit Wahrnehmungen durch den innern Sinn: so können wir gar nicht begreifen, wie jene Erklärung Beneke's mit der gewöhnlichen auf dasselbe hinauskommen könne. Denn unser Bewußtsein des innern Zustandes, — dieser subjektive Zustand Unserer, worin wir einen andern Zustand bewissen, — kann doch unmöglich einerlei sein mit einem Verhältnisse der Seelenthätigkeiten oder ihres unmittelbaren Sich-gegeneinander-messens. — Der Verfasser scheint indessen die Sache im ganzen Verfolge sich so gedacht zu haben: das Gefühl sei die Auffassung, und zwar dunkle Auffassung des Verhältnisses, worin die Elemente des gesammten jedesmaligen Seelenzustandes zu einander stehen. Allein, weil Verhältnisse nur Gegenstand des Gedankens sind, so müßten hiernach die Gefühle stets Gedanken sein, dunkele oder klare; und dann wissen wir nicht, ob sich irgend je ein Mensch die Gefühle, z. B. die Reue, als einen Gedanken gedacht habe, oder ob auch nur Beneke sie sich so denken könne.

Beneke glaubt auch, durch seine Exposition das Gefühlverhältniß (die Sache der Gefühle, oder das Verhältniß des Verhältnisses des unmittelbaren sich-gegeneinander-messens?) durch seine Bemühung zu einer klärern Begriffsbestimmung und zu einer schärfern Bezeichnung verholfen zu haben; — uns stand der Verstand still bei solcher Aufklärung und Schärfe des Begriffes. Wenn nun aber der Verfasser dadurch verleitet wurde, in der Lehre von den Gefuhlen allerlei zu behandeln, was gewiß Niemand darin sucht, z. B. das Gefühl der Ueberzeugung, — wobei er übrigens nur an die Ueberzeugung selbst gedacht zu haben scheint; — das Gefühl des Unterschiedes zwischen sinnlicher Anschauung und Einbildung; das Gefühl der Härte, Weiche ꝛc.; und wenn er dennoch nicht aufmerksam wurde auf die Verwirrung, worin er sich befand und die er für Andere vergrößerte: so kann dies nur aus einer Mißachtung des gemeinen Sprach- und Denkgebrauches begriffen werden, die er sich ziemlich offen zu Schulden kommen läßt und selbst gefühlt zu haben scheint *).

*) Er sagt S. 28—29: „Sollte es sich auch erweisen," was übrigens auch ohne Beweis und Erweis handgreiflich ist,

ccc) Eine der merkwürdigsten Verwechselungen des Verschiedensten finden wir in Absicht auf die Gefühle bei Maaß, der in seinem Versuche über die Gefühle, besonders über die Affekte (1811. 2 Bde.), — in dem Werke, was ohne Zweifel für die Gefühlstheorie das brauchbarste ist, welches bisher zu haben war, — jene Ansicht, der innere Sinn sei das Gefühlsvermögen, zwar offen ausspricht, in seiner Deduktion für diese Erklärung aber zugleich noch den innern Sinn offenbar mit dem äußern zusammenstellt und verwechselt. Bei dem vielen Trefflichen, was in dem Buche enthalten ist, muß solche Verwirrung dem denkenden Leser gewiß auffallend sein; doch verliert sich das Auffallende, wenn man bemerkt hat, daß es bei den Gelehrten nichts Seltenes ist, daß sie Prinzipien aufstellen, die sie aber nachher so viel als möglich außer allem Verbande erhalten mit dem Systeme, das sie viel eher undique collatis membris zusammensetzen, als auf ihren Grnndlagen erbauen.

„daß dem Ausdrucke Gefühl, nämlich im gewöhnlichen Sprach-„gebrauche, etwas ganz Anderes, von dem unmittelbaren „sich-gegeneinander-Messen der Seelenthatigkeiten durchaus „Verschiedenes, zu Grunde liege, so ist doch dies letztere „ein so wichtiges Verhältniß in unserer Seelenentwickelung, „daß man von einer genauen Darstellung desselben die heir-„lichsten Früchte für die Psychologie sich versprechen kann; „und nachdem man also einmal darauf aufmerksam geworden „ist, wird man auf jeden Fall unter der einen oder der „andern Benennung diesen Begriff in die Seelenlehre „aufnehmen müssen." — Wenn wirklich aus dem sich-gegen-einander-Messen, oder aus solchen Verhaltnissen oder aus ihrer Betrachtung, sich wichtige Aufschlüsse für die Psychologie ergeben sollten, so müßte man dasselbe gewiß in die Psychologie aufnehmen unter irgend einem Namen, aber doch ja nicht unter dem Namen Gefühl! denn dadurch würde dieses Wort, was ohnehin schon die verschiedensten Bedeutungen in der Sprache hat, von Neuem mit einer unerhörten andern Bedeutung belastet; — und warum sollte man auch das unbestimmtere Wort Gefühl dafür festhalten, während doch der andere, obgleich allerdings weitläufigere, Ausdruck klärer sein soll? Solche entbehrliche Kürze sollte nirgends zum Vorwande dienen, die psychologische Terminologie noch mehr zu verwirren.

Maaß sagt in der Deduktion und Aufstellung des Begriffes der Gefühle also: „Wenn wir die verschiedenen „Arten von Empfindungen, welche wir durch Erfahrung „kennen lernen, mit einander vergleichen, so werden wir „leicht gewahr, daß sie sich in der Art und Weise, wie „sie sich auf Gegenstände und auf das empfindende Sub„jekt beziehen, wesentlich von einander unterscheiden. Es „gibt zuvörderst Empfindungen, bei welchen das Empfin„den von der Empfindung unterschieden und als Gegen„stand vorgestellt wird. — Die Gesichtsempfindung z. B. „stellt das Objekt als außer uns befindlich hin. Sodann „gibt es andere Empfindungen, durch welche nichts als „Objekt vorgestellt und von der Empfindung selbst unter„schieden, sondern bloß ein kürzer oder länger dauernder „Zustand des empfindenden Subjektes appercipirt wird, „z. B. die Empfindungen des Geruches. Denn ob wir „gleich im Stande sind, vermittelst dieser Empfindungen „zu unterscheiden, ob wir eine Rose oder eine Nelke vor „uns haben: so gelangen wir doch hierzu nur durch „Schlüsse, welche wir auf die vorgängige Erfahrung, daß „ein solcher Geruch mit einem solchen Gegenstande verbun„den sei, gründen.... Diese Empfindungen sind bloße „Apperceptionen eines Zustandes unserer Geruchswerk„zeuge."

„Eine Empfindung werde nun objektiv genannt, so„fern dadurch das Empfundene von ihr selbst unterschieden „und als Objekt vorgestellt wird. Sofern dieses nicht „geschieht, sondern bloß ein subjektiver Zustand apperci„pirt wird, heiße sie eine subjektive Empfindung. Es „gibt also subjektive und objektive Empfindungen und weil „eine Vereinigung ihrer keinen Widerspruch enthielte, so „sind auch solche Empfindungen denkbar, welche Beides „zugleich sind. Deren gibt es auch, wie z. B. die Em„pfindungen des Tastsinnes, weil dadurch nicht allein „das Betastete als Objekt unterschieden und vorgestellt „wird, sondern auch ein gewisser Zustand des betastenden „Organs mit klarem Bewußtsein erfaßt wird... Ja „sogar jede objektive Empfindung muß zugleich subjektiv „sein, wenn auch nicht umgekehrt; denn sie ist nur mög„lich, wenn der Gegenstand dergestalt auf das Subjekt

„wirkt, daß der dadurch hervorgebrachte Zustand apper„cipirt wird und eine subjektive Empfindung Statt findet.“

„Die objektiven Empfindungen werden Erkenntnißem„pfindungen und Wahrnehmungen genannt; subjektive „Empfindungen heißen Gefühle; sie stellen keinen Gegen„stand vor ... Das Vermögen zu denselben ist das „Gefühlsvermögen; es wird als ein besonderes Vermögen „betrachtet, weil die Gefühle eine eigene Gattung von „Empfindungen ausmachen. Eigentlich aber ist das Ge„fühlsvermögen nichts Anderes, als der innere „und äußere Sinn, weil alle Empfindungen dem Sinne „angehören ... Hierüber ist auch kein Streit; wohl „aber darüber, ob die Gefühle auch Vorstellungen seien; „doch müssen sie zu denselben gezählt werden *).“

Wir haben darüber folgende Bemerkungen zu machen:

1) Die Eintheilung der Empfindungen bei den sogenannten fünf äußern Sinnen in subjektive und objektive ist unzulässig, mindestens in der Ausdehnung, welche Maaß annimmt. Wir haben sowohl beim Riechen und Schmecken, als beim Tasten, Hören und Sehen, Empfindungen von etwas Aeußerm, sollte es auch nicht bei allen Sinnen in gleichem Grade leicht und zulässig sein, das Aeußere als einen Körper oder auch nur als Aeußeres vorzustellen; außer uns liegt die Beschaffenheit der Dinge, welche wir schmeckend, wie die andere, welche wir sehend empfinden. Daß wir im Sehen und Tasten die Objekte, richtiger den Inhalt der Empfindungen, als äußeres Objekt auffassen, ist ein bloßer Schein, der daher rührt, daß uns der Inhalt dieser Empfindungen sogleich nöthigt, ihn beim Sehen zu objektiviren durch Denken, Erkennen und Halten, als eine räumliche Größe, was bei den übrigen Empfindungen nicht der Fall sein kann, auch beim bloßen Tasten um nichts mehr der Fall wird, als beim Schmecken, Hören u. s. w.; man vergleiche hierüber die Lehre vom sinnlichen Anschauen, besonders den §. 26. in der ersten Abtheilung des ersten Bandes.

2) Worin Maaß den Unterschied zwischen den soge-

*) Sieh' S. 1—5. des ersten Bandes des gedachten Versuches.

nannten subjektiven und objektiven Empfindungen und Sinnen annimmt, darin liegt er gar nicht. Bei den subjektiven Empfindungen, z. B. bei denen des Geruchssinnes soll unser innerer Zustand, und zwar ausschließlich, appercipirt werden; bei den objektiven, z. B. bei denen des Gesichtssinnes, der äußere Gegenstand. Unser innerer Zustand, worin wir riechen, ist das Riechen selbst, wie beim Sehen das Sehen; nun wird aber offenbar im Riechen dieses Riechen selbst nicht appercipirt, so wenig als das Sehen im Sehen; wir riechen den Duft der Rose, wie wir die rothe Farbe sehen, ohne mehr auf unser Riechen, als auf unser Sehen zu reflektiren. Die subjektiven Empfindungen des Maaß sind also an sich noch immer rein äußere Empfindungen, weil Empfindungen eines Aeußern.

3) Maaß behauptet auch, die äußere Wahrnehmung könne mit keinem Sinne Statt haben, ohne daß auch der subjektive Zustand der Empfindung oder Wahrnehmung appercipirt würde, also kein Sehen ohne Bewußtsein des Sehens, während doch nach aller innern Erfahrung die innere Wahrnehmung in den seltensten Fällen sich verbindet mit der äußern (Vergl. §. 41.).

4) Die Apperception unserer subjektiven Empfindung, welche also in den Funktionen aller Sinne vorkommen soll, wird hier zum Gefühl gestempelt, und der innere Sinn zum Gefühlsvermögen; zudem werden der Geruchs- und Geschmackssinn als innere Sinne, der Tastsinn als mittlerer und der Gesichts- und Gehörssinn als äußere angesehen, doch so, daß auch in ihnen der innere mitgegeben ist. Also wird der eigentliche innere Sinn dabei gänzlich um seine Selbstständigkeit gebracht und die äußern Sinne allein werden das Gefuhlsvermögen. — Wir zweifeln sehr daran, ob noch irgendwo anders auf dem Gebiete der Psychologie sich so grobe Verwechselung des Verschiedensten vorfinden lasse, als hier bei Maaß.

5) Wie ist es doch nur möglich, irgend ein Gefühl, und gar einen Affekt, z. B. den Zorn, ausgelassene Freude, als eine Funktion eines der fünf Sinne zu denken? Sie selbst können gewiß appercipirt werden, denn ohne solche Apperception ihrer wüßten wir von ihnen nichts; aber wie sollten sie irgend selbst Apperceptionen heißen können?

„Wenn mehrere Personen," sagt Maaß *) „an dem „nähmlichen Orte unter gleichen Umständen den Aufgang „der Sonne beobachten, so sind die objektiven Empfindungen bei ihnen wohl gleich. Aber der Eine fühlt sich „zu heiterer Fröhlichkeit gestimmt, der Andere zur Wehmuth, der Dritte fühlt sein Gemüth erhoben." Aber sollte hier denn Nichts Anderes vorkommen, als die Apperception eines innern Zustandes, etwa durch den Geruchs- und Geschmackssinn? Offenbar hätte in jedem der drei Subjekte viel mehr Statt, als bloße Empfindungen durch die äußern Sinne; und eben so offenbar war der Ausdruck: er fühlt sich gestimmt zur Fröhlichkeit u. s. w., statt des andern: er ist fröhlich gestimmt, u. s. w., also die pleonastische Redeweise der Teutschen, der Grund, warum Maaß überall auf die Apperception des innern Zustandes zurück geworfen wird. — Ich fühle Lust, heißt nichts weiter als: Ich habe Lust.

Maaß ist sichtbar außer durch die teutsche Konstruktion zu seinen bedeutendsten Mißgriffen in seiner Erklärung verleitet durch Jakob **). Nach Jakob ist das Gefühl das unmittelbare Bewußtsein des Zustandes des Subjektes; und nach §. 116. seiner Seelenlehre sind die subjektiven Empfindungen Gefühle, die objektiven Erkenntnisse. — Wir glauben hierüber nichts mehr bemerken zu dürfen.

Hiermit mag es genug sein in Betreff derer, die den innern Sinn und die innere Wahrnehmung mit dem Gefühle verwechseln; nur kurz bemerken wir noch, daß dahin auch gehören Suabedissen ***), Hillebrand ****) (mit einer Ansicht, welche uns unten noch vorkommt), Dirksen (in seiner Lehre von den Temparamenten), und alle, welche wie Carus, Weiß, Kretzschmar, Reubig u. s. w. jedes Gefühl für ein Selbstgefühl halten, obwohl diese nicht alle auf gleicher Linie stehen.

---

*) l. c. S. 4.

**) Nach dessen Grundriß der Erfahrungsseelenlehre. §. 116–120. §. 520.

***) Vorzüglich in dem Werke: Die Grundzüge der Lehre von Menschen. S. 228. u. folgg.

****) Sieh' dessen Anthropologie als Wissenschaft.

§. 205.

Der erste und zweite sprachliche Grund in Verbindung.

Es ist natürlich zu erwarten, daß auf dem Gebiete der Verirrungen in Sachen der Gefühle auch solche vorkommen werden, die aus mehreren Ursachen derselben zugleich hervorgegangen sind; und bei solchem Zusammentreffen mehrerer grundfalschen Ansichten *) über dieselben ist denn auch eine Zusammenfassung des Verschiedensten unter dasselbe Wort und damit die größte Unbestimmtheit der Ausdrücke zu erwarten, sollten auch die Psychologen, welche dieses trifft, in der Abhandlung über die Gefühle selbst sich nicht weiter an jene Zusammenfassung binden, und, wie es geschieht, ihren Begriff über der Sache, die es gilt, verlassen müssen und wirklich verlassen. Wir denken hier vorzüglich an G. E. Schulze. Derselbe sagt **): Alle Gefühle „sind lediglich Bestimmungen des Bewußtseins unserer Per„son oder unseres Selbst, seinem gegenwärtigen Zustande „nach genommen, und beziehen sich nicht auf Etwas von „diesem Selbst verschiedenes. Sie sind die ersten Aeußer„ungen des geistigen Lebens, mit ihrem Aufhören hat aber „auch dieses sein Ende erreicht.“ — Weder in diesem, noch in dem zunächst Nachfolgenden ist eine bestimmte Erklärung enthalten, was denn die Gefühle als Gefühle charakterisirt und sie unterscheidet von allen andern Seelenzuständen. Sie sollen sein lediglich Modifikationen des Bewußtseins unserer Person; warum aber des Bewußtseins und nicht unserer Personen selbst? Schulze ist dabei so unbestimmt, daß man nur vermuthen kann, was er bezeichnen wolle, und dann fällt unsere Vermuthung auf die innern Wahrnehmungen (und auf den innern Sinn); — die Gefühle sollen sich auf Nichts beziehen: allein bezieht

---

*) Besonders, wenn die später zu entwickelnden Gründe der Verwechselungen auch noch konkurriren mit den schon angegebenen.

**) Sieh' dessen psychische Anthropologie, dritte Auflage. 1826. S. 292—3. §. 140.

sich denn das Gefühl, z. B. der Achtung, nicht auf den Gegenstand, der es einflößt, z. B. die Person? Freilich solche Beziehung, als im Anschauen, Denken und dergleichen liegt, ist in den Gefühlen nicht da. Ob mit den Gefühlen das Leben beginne, darüber, weil dies mit einer später zu berücksichtigenden, auch von Andern vorgetragenen Ansicht zusammenhängt, sieh' unten §. 207.; daß aber mit ihnen das Leben aufhöre, ist sichtbar falsch; dies gilt von ihnen noch weit weniger, als von den übrigen Seelenzuständen, denen des Erkennens und Begehrens. Gefühllose Greise sind gar nicht selten; sie haben für Lust und Unlust, Schönheit und Erhabenheit alle Empfänglichkeit verloren, und ihr Leben ist gleichsam zu einer leblosen Evolution von Handlungen geworden, die aus ihrer Angewöhnung noch fortgepflanzt werden.

„Ursprünglich, sagt Schulze, zeigte das Wort Ge„fühl die Empfindungen an, welche durch den Reiz körper„licher Dinge auf die Nerven unter der Oberhaupt ent„stehen. Hernach ward es von Empfindungen jeder Art „gebraucht, aber mit Rücksicht auf die Annehmlichkeiten „und Unannehmlichkeiten, welche die Empfindungen ge„währen, und daher kam es auch, daß Bewußtsein „von Lust und Unlust, von Freude und Schmerz, wenn „es gleich gar nicht sinnlichen Ursprungs war, eine Em„pfindung (Gefühl?) genannt wurde. Alle Eindrücke, „welche die Erkenntniß der für die menschliche Vernunft „interessantesten Gegenstände," ich denke: die Gegenstände selbst, „und die erhabensten Ideen," vielmehr das in ihnen Ideate, „auf die Seele machen, werden daher jetzt „den Gefühlen beigezählt. Zu denselben gehört also das „Edelste," (dieses ist nicht strenge zu nehmen; denn das Edelste ist der Wille, der freie Wille im Menschen,) „was „im Menschen vorkommen kann, wie das Niedrigste, was „aus dem thierischen Bestandtheile unserer Natur stammt." Warum nun nicht auch Alles, was zwischen den beiden Extremen liegt? Wenn man in dem letzten Satze das Wörtchen also wegläßt, was sehr wohl geschehen kann, so ist hier nun das Verschiedentlichste genannt, ohne daß angegeben wäre, was denn in der Lehre von den Gefühlen bei

dem Worte Gefühl festgehalten werden sollte; uns scheint auch keine Bedeutung festgehalten zu sein.

c. Dritter sprachlicher Grund.

Wegen des doppelt Bildlichen, was größten Theiles nach §. 10. der erst. Abth. den psychologischen Terminen anklebt, und wegen der vielfachen Hindernisse einer genauen Bezeichnung der innern Vorgänge, ist es nicht anders zu erwarten, als daß die psychologische Sprache in dem noch so wenig mit Umsicht erörterten Punkte der Gefühle unvollkommen, ungenau und unrichtig, weil verwechselnd, sein werde. Der allgemeine Sprachgebrauch des Lebens, (wobei hier die Wissenschaft zufälliger und unglücklicher Weise stehen geblieben ist, während die Gelehrten sonst nicht viel Anstand nehmen, ohne alle Scheu ihn willkührlich zu modeln, oder ganz zu ignoriren,) — bezeichnet nämlich auch wirklich Manches mit dem Worte Gefühl, was bei genauerer Ansicht des Gegenstandes mindestens theilweise einer ganz andern Klasse der Zustände angehört. Der allgemeine Sprachgebrauch ist in der Regel sehr bezeichnend, und wir halten ihn daher eines großen Respektes würdig; allein bei ihm voraussetzen, daß er überall in psychologischen Dingen auf einer richtigen Unterscheidung und Gleichsetzung beruhe, hieße annehmen, daß das ganze Gebiet der psychologischen Untersuchungen bereits längst durch und durch bekannt gewesen sei, bevor die Wissenschaft es zu ihrem Gegenstande, machte, sie, welcher doch allein das kompetente Urtheil über die Klassifikation der Dinge zukommt. So sprechen wir von den Gefühlen der Hoffnung und dergl., während dabei höchstens an ein Gefühl gedacht werden kann, welches den Zustand begleitet, oder welches mit ihm vermischt ist: — so bezeichnen wir manche Gesinnungen gegen Andere als Gefühle, z. B. Haß, auch Verhältnisse als Freundschaft: denn obwohl auch der Haß eine Seite hat, wornach er als Gefühl bezeichnet werden kann und muß, so ist er doch so wenig, als die Freundschaft, ein bloßes Gefühl; der Haß ist freilich hohes Mißfallen (im Gefühl), aber auch Abscheu.

Der Gattungsbegriff des Gefühles ist in der Sprache bestimmt genug, und wenn nun in der Beziehung desselben auf das Einzelne ein Irrthum in der Sprache herrscht, so ist dieser Irrthum so erklärlich, als die meisten Irrthümer der einzelnen Menschen, die auf irriger Beziehung der Begriffe auf Gegenstände beruhen. Daß dieser Mangel der vollkommen konsequenten Durchbildung der Sprache zu schiefen Ansichten, wenn auch nicht von den Gefühlen überhaupt, dann doch im Einzelnen hinübergeführt habe, bedarf keiner besondern Nachweise mehr.

§. 206.

B. Gründe, welche in allgemeinen psychologischen und naturphilosophischen Reflexionen gelegen sind.

Die psychischen Zustände des Menschen als Aeußerungen seiner Seelenkräfte sind augenscheinlich, und wie dies nicht anders möglich ist, in der ersten Periode seiner Entwicklung so wenig bestimmt ausgeprägt und vollendet, als die Kräfte selbst noch nicht Intension genug haben, um ihre Wirkungen sattsam klar in Fülle und Bestimmtheit hervortreten zu lassen. Deßhalb ist auch die Betrachtung des Menschenlebens in jener Periode und nach seiner psychischen Seite hin, ich will nicht bloß sagen, schwierig und unvollendet, sondern auch unmöglich, und jedenfalls für die Wissenschaft von den psychischen Zuständen fast ohne allen Werth. Alles überdies, was wir darüber noch mit einiger Sicherheit und Klarheit sagen können, ist einzig nach Analogie, auf den Grund ähnlicher Entwicklung der äußern Dinge, und dann dadurch festzusetzen, daß man von dem schon mehr entwickelten Menschen zurückschließt auf den Menschen im Keime. Es muß daher nicht bloß als eine sehr gewagte, sondern auch als eine an sich ganz unzulässige Sache gelten, die so sehr im Dunkel liegenden ersten Evolutionen der Psyche im Menschen auf dem Gebiete der Wissenschaft zuerst zu betrachten als die Wurzel der übrigen, abgesehen davon, daß man in jenem Dunkel gar zu leicht nur das sieht, was man hineinlegt.

a) Weiß, den wir hierbei vorzüglich ins Auge fassen wegen der Autorität, die er auf Viele, und namentlich auf Krug ausgeübt hat, hat diesen Weg gehen wollen, wahrscheinlich angeleitet durch Carus. Weiß bezeichnet die anfänglichen und uranfänglichen Zustände des innern Menschen als Gefühl; aus ihnen sollen die Anschauungen — das Erkennen überhaupt — und die Bestrebungen durch Differenzirung und Entzweiung sich bilden *). Daher bespricht er die Gefühle zu allererst, nach ihnen das Vorstellen und Begehren. Die Elemente aller Seelenzustände und Regungen sind nach Weiß Trieb und Sinn; jener soll sein ein Prinzip der Richtung, entsprechend der Expansivkraft der Körper im Raume, dieser ein Prinzip der innern Bildung, ein Analogon der Attraktivkraft in der äußern Natur **). Aus diesen beiden sogenannten Elementen des Geistes soll alles psychische Leben hervorgehen, das sich, so lange die Grundkraft der Seele sich noch nicht in die Duplizität jener beiden Elemente differenzirt habe, im Gefühle erhalte und darstelle. „Wenn der „Beitrag des Elementes der Bildung in der geistigen „Thätigkeit vorherrscht, so liegt darin ein Uebergewicht „des Sinnes, und dann sagen wir, das Vorstellungsvermögen sei thätig; herrscht der Beitrag des Elementes der „Richtung vor, so ist ein Uebergewicht des Triebes vorhanden, und dann nehmen wir das Begehrungsvermögen „als wirkend an; oder endlich, wenn Sinn und Trieb „gleichen Antheil an dem haben, was in der Seele geschieht, so findet sich ein Gleichgewicht der Elemente in „der geistigen Handlung, und dann nennt die Psychologie „ein Gefühlsvermögen" ***). — Darnach werden die Gefühle erklärt für eine kombinirte Thätigkeit des Sinnes und Triebes mit obwaltendem Gleichgewichte beider Elemente. Wir genießen in solchen Momenten und leben an den Objekten, ohne vorzugsweise

*) Sieh', Ueber das Wesen und Wirken der menschlichen Seele, vorzüglich die nachbemerkten Stellen.
**) S. 32.
***) S. 50.

thätig zu sein, es vorzustellen, auch ohne uns förmlich zu bestreben, es zu erhalten. —

Hiernach werden die Gefühle so gestellt, daß man nicht recht zu sagen weiß, ob sie etwas, in Vergleich zum Vorstellen und Begehren, Verschiedenartiges sein sollen, oder nicht: sie sind darnach Beides und doch keins von beiden. Offenbar aber wird hier mit dem eigentlichen Zustande des Gefühles verwechselt ein Etwas, was accidentuell oder nothwendig bei und mit demselben gegeben ist, es aber gar nicht erklärt, noch weniger selbst ist. Wenn wir Lust oder Unlust, Wohlgefallen oder Mißfallen haben, kurz, wenn wir fühlen, dann ist freilich keine überwiegende Richtung zum Erkennen, auch keine solche zum Bestreben da; aber es ist etwas ganz Anderes da, was weder mit dem Vorstellen, noch mit dem Begehren und Verabscheuen des Objektes, noch mit dem Gleichgewichte beider einerlei ist. *)

Der Anfang des wirklichen Zeitlebens wird nun angenommen in der Zersetzung der ursprünglichen Einheit der Seele, in dem sich-Trennen der psychischen Elemente, das erst allmälig vor sich gehe. Hier währt noch der Urzustand fort ohne bestimmten Charakter, und der erste merkliche Grad oder Punkt dieser Entwickelung heißt dann Urgefühl. Nur dieser Zustand des Kampfes oder Sieges beider Elemente miteinander kann dann in der Seele aussprechen; (soll das heißen: angenehm sein?)— Derselbe ist auch 1) ganz eigenthümliche Seelenthätigkeit, aber 2) nicht Anschauung, ist auch 3) ohne alles Bewußtsein; er ist daher Zustand des Fühlens, aber noch nicht des Fühlens eines Etwas; also auch noch nicht des Schmerzes; „mag auch das erste Schreien des neugebornen Kindes „dasselbe Zeichen sein, welches bei ihm späterhin den ge„fühlten Schmerz verkündigt; Schmerz in der That

*) Offenbar kommt Weiß zu seiner Ansicht hinüber auf den Grund der Vergleichung der äußern Natur mit unserer innern, zwischen denen er wegen unvollkommner Analogie so weit gehende Uebereinstimmung annimmt, daß in der innern Welt nur Richtung nach Außen und nach Innen zu angenommen werden soll, wie in der äußern nur Attraktions- und Repulsivkraft. Hierüber vergl. Abth. I. Bd. I. §. 7. S. 20.

„zu fühlen vermag das neugeborne Kind nicht. — „Erst „später fühlt die Seele den Zustand, in welchem sie eben „war; sie fühlt ihn anfangs sehr vorübergehend, sehr „flüchtig; gleich darauf vielleicht zieht eine stärkere Affek„tion eines Sinnes das Kind wieder von ihm selbst ab.— „Wer dieser Darstellung scharf denkend folgt, wird nicht „versucht sein, das Beschriebene erste Gefühl im Menschen „für ein eigentliches Selbstgefühl, eine innere Anschau„ung zu halten, dessen Gegenstand die mit Bestimmtheit" (also doch wohl die unvollkommen oder unbestimmt) „wahrgenommene, innere eigene Thätigkeit wäre; diese „kann erst später vorkommen. — So sind die Gefühle „die ersten lebendigen Aeußerungen der Thatkraft der Seele. „Sie sind aber auch keine Gefühle der Lust oder Unlust, „sie sind gleichgültig und reizlos. Wenn ein Gefühl an„genehm oder unangenehm werden soll, so muß in dem „Gemüthe bereits irgend eine Stimmung begründet, irgend „eine Tendenz herrschend geworden sein, mit welcher der „eben gefühlte Zustand entweder übereinstimmt oder strei„tet. — Die Urgefühle sind daher gleichgültig. — Diese „Gefühle können auch zu Zeiten in Erwachsenen wieder „aufkommen. . . . . Das ursprüngliche Gefühl bekommt neue „Kraft durch die hinzutretende Lust und Unlust; „Lust an Etwas finden, setzt voraus, daß ein Zustand „eingetreten sei, welcher zu der empirisch bestimmten Na„tur des Subjektes stimmt; Unlust das Gegentheil. — „Bloß mit der steigenden Energie der innern Kraft — näm„lich: den Zustand gewahrzunehmen — entsteht der Reiz, „oder die Lust" *).

Dagegen haben wir nun folgende Bemerkungen zu machen:

1) Die Gefühle werden zwar anfangs in etwas ganz Anderes gesetzt, aber im Verlaufe der Sache sichtbar wieder zu innern Wahrnehmungen gemacht; sie werden dunkle, unvollendete Auffassungen des innern Zustandes, welche wir bei allem scharfen Denken von dem nicht genere suo verschieden finden, was Weiß als Selbstgefühl bezeichnet.

*) Dies ist der Hauptinhalt der Theorie der Gefühle bei Weiß, welche bis S. 115 des genannten Buches fortgeht.

2) Nach dieser Ansicht sind Vorstellen und Bestreben die Erscheinungen dessen, was ursprünglich Gefühl ist; dann widerspricht dieses der Erfahrung, daß mit dem Gefühle Vorstellungen und Bestrebungen zugleich wirksam und wirklich sind.

3) Das Wort Gefühl wird genommen im Sinne des Fühlens eines Etwas, obgleich dieses Etwas anfangs nicht bestimmt erfaßt werden soll; — dazu ist Weiß, wie Andere, durch die oben nachgewiesene Mißdeutung des Wortes in seiner Konstruktion hingekommen; der Schmerz z. B. soll Gegenstand des Gefühles werden, es nicht selbst sein;

4) Lust und Unlust sollen dem Gefühle anwachsen, während sie die Gefühle selbst sind, nicht aber sie allein, sondern mit ihnen vieles Andere; —

5) Lust und Unlust sollen Stimmungen der Seele voraussetzen, die erst nach und nach durch sie selbst entstehen können; während sie schon offenbar im Kinde als Behaglichkeit und Unbehaglichkeit (wie im Schreien) vorkommen; denn die Kräfte des Kindes können schon angemessen und unangemessen erregt werden, ohne daß vorher Stimmungen dasein müßten.

6) Sollten solche Stimmungen erforderlich sein, so könnte man recht wohl ursprüngliche annehmen; will man sie nicht annehmen und doch für Lust und Unlust voraussetzen, so setzt man etwas voraus, was erst durch Unlust und Lust, durch deren öfteres Dagewesensein möglich wird.

7) Sinn und Trieb wären die zwei Elemente nach vollendeter Scheidung im Gefühle, und neben und in ihrem Wirken käme kein Gefühl mehr vor; allein auch bei der vollkommensten Erkenntniß des Gegenstandes können wir für ihn Gefühl hegen, was denn auch dem bestimmtesten Bestreben in jedem Augenblicke des Lebens zum Grunde liegt.

8) Das obwaltende Gleichgewicht der Regungen der Seele im Sinne und Triebe läßt sich nur Gefühl heißen, wenn man sich um allen bestehenden Sprachgebrauch nicht mehr bekümmert.

§. 207.

b. Krug hat seine Ansichten über die Gefühle nach Carus, und noch bestimmter nach dessen Nachfolger Weiß,

gebildet, hat nur andere Benennungen eingeführt statt derer, welche Weiß gebrauchte, und hat die Behauptungen schroffer gestellt *). Krug legt der Seele nur Vorstellungskraft und Bestrebungskraft zu, oder mit Weiß Sinn und Trieb, (welche sich nur höher potenziren von der Periode der Sinnlichkeit an durch die Perioden der Verständigkeit und Vernünftigkeit,) geht aber dann so weit, nicht allein zu behaupten, daß die, in der psychologischen Welt sogenannten, Gefühle keine besondern, und keine verschiedenartigen Funktionen der Seele seien, sondern daß es auch ganz absurd sei, so etwas anzunehmen, also noch mehr, als unmöglich.

„Daß es nicht nothwendig sei, ein besonderes Gefühls-„vermögen zu statuiren, erhellet aus der bisherigen Dar-„stellung von selbst," sagt Krug in Beziehung auf die Gründe, welche wir bereits oben erörtert haben. §. 203 S. 21—29. „Daß aber ein solches Vermögen auch nicht ein-„mal denkbar sei, wenn darunter ein besonderes, vom „Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen wesentlich ver-„schiedenes Vermögen verstanden werden soll, erhellt aus „folgender Betrachtung. .. Das Vorstellungsvermögen und „das Bestrebungsvermögen sind eigentlich nur darum als „zwei verschiedene Grundvermögen anzusehen, weil die „Thätigkeiten unseres Geistes eine zwiefache Richtung des-„selben in seiner ganzen Wirksamkeit zeigen, eine nach in-„nen," (der Sinn bei Weiß) „und eine nach außen," (der Trieb als Richtung nach Außen bei Weiß;) — „weil „wir also genöthigt sind, eine immanente, ideale oder „theoretische, und eine transeunte, reale oder „praktische Thätigkeit zu unterscheiden. .. Sollte es „nun zulässig sein oder gar nothwendig, zwischen jene „beiden Vermögen noch ein drittes einzuschieben, mithin „aus der ursprünglichen Duplicität unserer Wirksamkeit" (welche im Gefühle des Weiß noch Simplicität war) „eine Triplicität zu machen: so müßte dem dritten Ver-

*) Sogar können wir uns des Gedankens nicht erwehren, daß Krug in seinen Grundlinien zu einer neuen Theorie der Gefühle S. 116—24. die Ansichten des Weiß sehr verdreht darstellt, um es nicht offen gestehen zu müssen, daß er namentlich in seiner Hauptansicht, die Seite 102—3. vorkommt, ganz dem Weiß gefolgt sei.

„mögen auch eine dritte Art der Thätigkeit zugewiesen „werden, deren Erzeugnisse grade die Gefühle wären. Diese „Gefühlsthätigkeit müßte nun aber entweder eine Richtung „nach innen, oder eine Richtung nach außen, oder beide „Richtungen zugleich, oder endlich keine von beiden, mit„hin gar keine Richtung haben; denn außer den Richt„ungen nach innen und nach außen ist keine dritte denk„bar; — im ersten Falle wäre die Gefühlsfähigkeit nicht „verschieden von der Vorstellungsthätigkeit, mindestens „nicht wesentlich; im zweiten Falle offenbarte sich nur ein „gewisses Streben unter der Form des Gefühles; im drit„ten Falle wäre die Gefühlsthätigkeit nur eine Kombina„tion von theoretischer und praktischer Thätigkeit; — also „bliebe nur übrig die Annahme, daß sie gar keine Richt„ung habe. Wir gestehen aber offen, daß wir eine an„gebliche Thätigkeit dieser Art gar nicht als eine wirkliche „Thätigkeit denken können. Eine Thätigkeit ohne irgend „eine bestimmte Richtung wäre ja eigentlich auf nichts ge„richtet, und ein Vermögen als Quelle einer auf nichts „gerichteten Thätigkeit gedacht, scheint eben so viel zu sein, „als ein nichtsvermögendes Vermögen, eine völlig unwirk„same Kraft, mit einem Worte, eine Null" *).

Wir wollen versuchen, die Sache denkbar zu machen. Wie wäre es nämlich, wenn man sich, statt mit Krug eine immanente und transeunte Thätigkeit zu denken, eine ineunte, eine immanente und eine transeunte Thätigkeit denken könnte und wollte? — Die ineunte Thätigkeit ließe sich denken als das Gerichtetsein auf die Gegenstände, um sie zu erkennen, oder auch um sie sich einzuprägen, geistig anzueignen; die immanente wäre ein Wogen und Wallen über dem Objekte, das man zur Vorstellung brachte, ein freudiges Gehobensein durch dasselbe, oder ein schmerzliches Niedergedrücktsein, kurz, sie wäre Gefühl, und die transeunte Thätigkeit wäre das Thätigsein gegen das Objekt, es zu erreichen oder zu fliehen. Uns schiene diese Bezeichnung durchaus passend, wenn wir

*) So in den Grundlinien zu einer neuen Theorie der Gefühle S. 49—51. Man vergl. die ganz entsprechenden Behauptungen im Handb. der Philos. Bd. I. §. 46.

die hier sogenannte immanente Thätigkeit, das Gefühl, nicht lieber als eine leidentliche, denn als eine thätige Modifikation Unserer ansehen möchten. Und dieses wird man uns wohl zu Gute halten können; denn wir bemerken dies nur gegen eine Argumentation, die auf ganz grundloser Ansicht fußt.

Es ist nämlich ganz unstatthaft, bei dem Gedanken an die Seelenvermögen ihnen schlechthin eine Richtung nach Außen oder nach Innen zuzuschreiben; vielmehr sind sie nur die Prinzipe von innern Zuständen, bei denen von einer Richtung nur uneigenthümlich gesprochen werden kann, höchstens in Beziehung auf die Gegenstände der Zustände, und uneigenthümlich; denn Richtungen sind Verhältnisse und Lagen der äußern Dinge, wie wir sie in der Innenwelt nicht antreffen können, als nur in Analogie mit ihnen; — in analogem Sinne sind wir nach Außen gerichtet, wenn wir äußere Objekte anschauen und wenn wir sie erstreben; nach Innen, wenn wir uns mit innern Gegenständen und mit uns selbst befassen, sei es um uns zu erkennen, oder um uns zu Gegenständen unseres Wohlgefallens zu erheben, und uns als Gegenstände des sittlichen Verhaltens zu bilden im Wollen und Handeln. Die Gefühle sind allerdings, strenge genommen, eben so Richtungen auf Gegenstände in uns oder außer uns; Richtungen auf diejenigen Gegenstände, welche sie verursachen, welche uns gefallen oder mißfallen; man sehe nur einmal die Achtung an, welche die menschliche höhere Natur dem sinnigen Beobachter einflößt; sie ist eine immanente Richtung auf ihren Gegenstand, ein Wallen und Wogen über und in ihm.

Dem Argumente des Krug und des Weiß liegt der Gedanke unter: In der Natur gibt es nur actio und reactio, Einwirkung und Rückwirkung, oder — nach anderem Gesichtspunkte — Attraktions- und Repulsivkraft; also gibt es beim Menschen nur eine Wirkung der Dinge auf ihn, und eine Wirkung seiner auf die Dinge; jene müßte liegen im Erkennen, diese im Begehren. Aber wenn man sich diesen Gedanken nur in etwa aufklärt, so sieht man auch sogleich, wie unstatthaft hier solcher Uebergang von der todten Natur zur lebenden gemacht werde; denn um alles Andere zu übergehen, so ist ja augenfällig, daß nach sol-

cher Analogie auch gar kein Begehrungsvermögen übrig bliebe; denn die actio und reactio sind schon beide im Erkennen, oder noch richtiger, sind schon beide im sinnlichen Anschauen vollendet, so daß also selbst nur ein niedriger Zweig des Erkenntnißvermögens denkbar bliebe; in der Empfindung, Erregung liegt dann die actio in hominem, im Wahrnehmen oder Anschauen die reactio hominis, und damit basta. Vergl. unsere erste Abth. des ersten Bandes §. 20. Und wenn auch das Erkennen als actio, das Bestreben als reactio gedacht werden soll, muß denn letzteres stets unmittelbar dem erstern folgen? Wie, wenn der Uebergang in einem Gefühle Statt hätte? —

Wohin würde man sich also verirren, wenn man konsequent wäre in dem Verfahren, was so gewöhnlich ist, zwischen der Innenwelt und Außenwelt analoge Erscheinungen aufzusuchen, und auf deren Grund hin die Identität der äußern und innern Welt auszusprechen, oder die Lehre über die eine zu vervollständigen aus der Lehre über die andere? während man zuvor die Lehren über beide Welten unabhängig von einander durchführen und vollenden sollte, um alsdann die Außenwelt mit der Innenwelt in Parallele zu stellen. Doch zum Glücke, man ist darin sehr inkonsequent.

Und nun blicke man einmal unbefangen, ich will nicht sagen, auf die Thierwelt und das Leben der Thiere, sondern nur auf die Pflanzenwelt. Wenn die schwüle Sommerhitze des Tages die ermattende Pflanze zu Boden sengt, und dann am kühlen Abende ein milder Regen sie langsam erfrischet; schon in der Pflanze ist dann merkbar ein Ansatz zu einer dritten Klasse von Zuständen ihres Lebens; es wird nicht bloß auf sie eingewirkt, und sie wirkt nicht bloß zurück; sondern sie lebt auf und dabei ist ihr gleichsam wohl; sie möchte uns in ihrem erheitertem Aussehen verkünden, daß ihr wohl sei, daß sie fühle. —

Oder man stelle sich mit Krug jenen, in ruhige Betrachtung versenkten Menschen vor: „Er steht vor einem Gemälde, rührt und regt sich nicht und athmet kaum; „nur seine Augen sind weit geöffnet, um das Gemälde „gleichsam in sich zu saugen;“ — hier soll der Mensch immanent, ideal und theoretisch thätig sein, weil er thätig sei,

nach Innen zu, nämlich im in-sich-hinein-Bilden; seine Thätigkeit soll im Innern beschlossen sein; ist dies auch nur irgend passende Bezeichnung? und sollte das Vorstellen und Erkennen hier in dem Beobachter das Wichtigste sein? Ich denke, es gehe bei dem Vorstellen noch etwas ganz Anderes vor; das Hauptmoment seines Zustandes ist das Gefühl; er fühlt, er bewundert, ist entzückt; wenigstens wenn Krug als Kunstkenner auf der Dresdner Gallerie die Madonna von Raphael besieht, so wird er bei längerem Anblicke gewiß nicht bloß Vorstellen, Anschauen, Erkennen, er wird gewiß auch fühlen; er müßte denn sehr gefühllos sein.

Bei bloßer Richtung nach Innen und Außen im Sinne des Krug würde das Leben des Menschen nur ein maschinenmäßiges Empfangen und Ausgeben sein ohne Genuß; eine traurige Lebensansicht, die das Leben Einem außerordentlich verleiden müßte, wenn sie wahr wäre, und man dann noch Leid und ein unangenehmes Gefühl haben könnte; — denn darnach würde der Mensch offenbar nur Eindrücke erleiden im Erkennen und sie gleichsam wieder abweisen im Begehren.

Wir wollen zum Schlusse noch folgende Stelle in der Schrift des H. Krug mit einigen Noten begleiten, weil wir daran die Reflexion über die Nothwendigkeit der Annahme eines dritten oder mittelern Seelenvermögens und über seine Stellung zu knüpfen gedenken. Nachdem Krug über den ersten, auch von Weiß berührten, Schrei in einigen kuriosen Witzen hinweggegangen ist, und ihn erklärt hat aus dem Druck der athmosphärischen Luft auf die Lungen des Kindes, obwohl ihn allerdings Schmerz begleiten soll, heißt es: „Wir haben schon hier die ersten Spuren „einer theoretischen und praktischen Thätigkeit vor uns. „Weil aber dieselben noch nicht als bestimmte Vorstellungen „und Bestrebungen ins Bewußtsein (des Kindes) treten, „sondern bloße Anregungen zu solchen geistigen Lebensäußerungen sind, so können sie mit Recht Gefühle heißen. „Denn der neugeborne Mensch lernt sein Dasein in der „Außenwelt eben dadurch fühlen, daß er bei seiner Geburt etwas unsanft von derselben berührt wird. Das „Vermögen aber, welches hier seine erste Wirksamkeit

„äußerte, ist einerseits der Sinn, der sich in der Empfin-
„dung jener unsanften Berührung, und andererseits der
„Trieb, der sich im Anstreben dagegen kundgibt. Ein
„besonderes Gefühlsvermögen, als Vermittler zwischen
„jenen beiden anzunehmen, ist hier durchaus kein Grund
„vorhanden, weil nicht abzusehen ist, was es
„vermitteln, oder welche andere Verrichtung ihm als
„eigenthümlich zugewiesen werden sollte. Denn wenn der
„Sinn überhaupt empfindet, so muß er ja wohl auch im
„Stande sein, das Angenehme und Unangenehme zugleich
„zu empfinden, was in dem die Empfindung erregenden
„Eindrucke liegt"*). —

Hier wird also das Angenehme und Unangenehme zum Gegenstande der Empfindung gemacht, wie die Härte und Weiche, grade so, wie in der oben S. 22. citirten Stelle.— Die Gefühle sollten also nichts zu vermitteln haben, wenn man sie als Vermittler zwischen dem Vorstellen und Bestreben ansehe; wie wäre es aber, wenn sie grade als Vermittler nöthig wären, damit aus dem Erkennen das Bestreben hervorgehe? Wir wollen nachher sehen; ob die Sache sich nicht wirklich so verhalte **).

Aus unsern Bemerkungen gegen Krug und Weiß wird es nun wohl ohne Weiteres klar sein, was man zu

---

*) S. c. S. 44 — 45.

**) In der Krug'schen Schrift wird, um die Annahme eigenthümlicher Gefühle zu bestreiten, noch ein eigener, erwähnungswerther Kunstgriff angebracht. S. 20. werden die innern Zustände, freilich ohne diese Absicht, classificirt; sie werden bezeichnet als vorstellen, anschauen, empfinden, denken, urtheilen, schließen, beweisen, begehren, verabscheuen, wollen, beschließen u. s. w. — S. 23. werden die erst genannten, anschauen, empfinden, denken, urtheilen, schließen u. s. w. (vorstellen und beweisen) als Thätigkeiten der theoretischen Richtung bezeichnet, S. 24. begehren, verabscheuen, wollen, beschließen oder sich entschließen u. s. w. als praktische Richtungen; und dies gilt nun als faktischer Beleg, daß alle innern Zustände auf zwei Vermögen fallen. — Dieses zu zeigen war nämlich gar nicht schwer, als man die Zustände des Wohlgefallen- und Mißfallen-Habens in der Aufzählung übergangen war. —

halten habe von der Behauptung, die auch bei ihnen vorkommt, bei Krug z. B. S. 114. der citirten Schrift, daß alles Empfinden und Denken, daß unsere Anschauungen, Begriffe und Ideen oft die Form der Gefühle annehmen und darin auf das Gemüth wirken. Aber was soll man dazu sagen, wenn Krug unmittelbar darauf sagt: Ja sogar fallen nicht einmal alle Gefühle in das Gebiet der Vorstellungen?

Eine sonderbare Uebereinstimmung mit den verschiedensten Ansichten, und ins besondere mit den Hauptansichten des Weiß und Maaß über die Gefühle drückt Fischhaber aus. Derselbe sagt *): „Das Gefühlsvermögen ist die „Kraft, durch die sich dem Menschen sein eigenes Sein, „so wie sein Verhältniß zur Welt schon vor dem Vorstellen und vor dem Handeln aufschließt. Diese Kraft verschafft ihm unmittelbar die Wahrnehmung seines innern „Zustandes, mittelbar aber auch die der von den äußern „Gegenständen bewirkten Eindrücke, und ist also die Quelle „theils innerer, theils äußerer Gefühle (subjektiver und „objektiver)." — Hier wird das Gefühlsvermögen verwechselt mit dem äußern und innern Sinne, wie bei Maaß, und dann zu einem Urquell des Vorstellens und Handelns, wie bei Weiß; dann wird dasselbe zu einer andern Potenz des Sinnes gemacht, und soll doch von allem Vorstellungsvermögen so verschieden sein, wie das Vorhergehende vom Nachfolgenden. Das nennt man: die Begriffe klar machen.

Anm. Wir befürchten, bei diesem Punkte nach dem Urtheile mancher Leser schon zu lange verweilt zu haben, sonst würden wir noch Gelegenheit genug haben, Irrthümer in diesem Punkte zu berücksichtigen, welche auch wegen ihrer Verbreitung und vielen Einflüsse nicht unwichtig sind.

---

*) Man vergl. dessen Lehrbuch der Psychologie. S. 27.

Dritte Vorfrage. Welche Stellung nehmen die Gefühle im psychischen Leben ein, und welche Stellung muß ihnen ihr gemäß in der wissenschaftlichen Behandlung zugewiesen werden?

§. 203.

Die Antwort auf den zweiten Theil der hier gestellten Vorfrage richtet sich ganz allein nach der Antwort auf den ersten Theil derselben. Denn die empirische Psychologie soll die psychischen Zustände in ihrem naturgemäßen Zusammenhange darstellen, so wie sie sich einander bedingen, voraussetzen, veranlassen und verursachen, oder so, wie sie sich selbst im Leben nach einander hervorrufen und darstellen. Ohne dieses würde die Psychologie keine treue Darstellung unseres Innern.

Gehen wir hierbei zunächst auf die eine oder die andere Situation zurück, welche oben, um das Dasein von eigenthümlichen Gefühlen nachzuweisen, oder um auf den wahren Gegenstand aufmerksam zu machen, vorgestellt wurden. Nachdem unser Mitleiden in dem Stücke: Kabale und Liebe von Schiller, nach und nach bis gegen das Ende gesteigert ist, wird in dem letzten Momente das Gefühl übermächtig; wir wünschen, begehren und regen uns dahin, daß der tragische Ausgang vermieden werde. — Hier geht die Vorstellung der Lage der Dinge voran; das Gefühl des mitleidigen Schmerzes lehnt sich daran, und hieraus erwächst unsere innere Bewegung im Streben. (Denn daß wir schon hier von Zuständen des Begehrens reden, und sie selbst als bekannt annehmen, wird man uns wohl nicht verargen; obgleich wir diese Zustände bisher noch nicht wissenschaftlich erörterten, so dürfen wir doch eine für unsern Zweck hier zureichende Bekanntschaft mit ihnen aus dem Leben unbedenklich postuliren).

Der A liebt das Kartenspiel; wo er beim Spiele zugegen ist, entsteht auch die Begierde der Theilnahme; diese Begierde entzündet sich offenbar nur in dem Gefallen, was er an dem Spiele hatte und hat. Das Gefühl verbindet wieder die Vorstellung vom Spiele mit dem Streben; es

ist die Brücke, und enthält das Motiv, wodurch wir vom Erkennen zum Begehren fortbewegt werden, rücksichtlich, warum wir uns selbst für einen vorgestellten Zweck bewegen.

Man stelle dem feurigen Jünglinge einen edlen, uneigennützigen Charakter lebhaft dar; zeige sein Benehmen in mißlichen Lagen, die Ausdauer, die Resignation, Selbstaufopferung für die Sache der Menschheit, und den Beifall, welchen die Welt seinem Handeln gibt: er wird angefeuert werden zur Nacheiferung, wird wünschen, begehren, auch selbst thätig werden, solchen Charakter sich anzueignen; aber nur erst, nachdem er den Charakter erkannt und das (billigende, hochschätzende) Gefühl gehegt hatte, was das Bild und die Folgen des edlen Charakters in ihm erweckten.

So finden wir die Gefühle im Leben in die Mitte gestellt zwischen dem Erkennen und Begehren; und diese Stellung behaupten sie in jeder Periode des Lebens, im Kinde nicht mehr, als im Erwachsenen; das Leben des Kindes ist keineswegs bloßes Gefühlleben; die Gefühle als Schmerz, Lust, Unlust sind keineswegs die einzigen Faktoren seiner Lebensreihe, sondern folgen den Erregungen und gehen vorher den Bestrebungen; wenigstens läßt sich vernünftig und nach aller Analogie nicht anders das äußere Sein und Verhalten des Kindes begreifen. — Und diese Stellung ist den Gefühlen auch mit Nothwendigkeit zuzuweisen; es bedarf dieses Bestreben, unser Wollen und Thun außer irgend einem Vorstellen auch irgend eines Gefühles, mindestens überall da, wo das Wollen und Thun nicht aus unserer puren Objektvität hervorgeht; und das ist und bleibt so beim sinnlichen, wie beim vernünftigen und selbst moralischen Bestreben. Ohne einerseits oder allerseits Gefallen zu haben *) an der Handlung oder

*) Der Ausdruck: Gefallen haben, wie der andere: Mißfallen haben unterscheidet sich von dem Ausdrucke des Gefühles nur dadurch, daß in ihm die Beziehung auf den Gegenstand des Gefühles liegt, und daß er allgemeiner ist, während das Wort Gefühl gemeiniglich seinen koncreten Inhalt noch neben sich stehen hat. Oder will man das Gefallen und Mißfallen die ersten Früchte und Aeußerungen der Gefühle heißen?

ihrem Gegenstande, können wir zu keiner Handlung hinüberkommen; die bloße Vorstellung und die vollkommenste Erkenntniß läßt uns kalt und regungslos, das erweckte Gefühl erwärmt und bringt Leben in uns hinein und Handlung; in ihm liegt das Interesse für die Handlung und ihren Gegenstand, und ohne Interesse ist uns keine Handlung möglich. Ohne die Dazwischenkunft der Gefühle stände die Erkenntniß abgerissen vom Begehren da, und ohne sie wäre es gar nicht zu begreifen, wie ein thätiges Bemühen für irgend ein Etwas aufkommen könnte.

Von jenen Begehrungen und Bestrebungen kann hier füglich abgesehen werden, welche mehr todte Aeußerungen der Natur des Menschen (und des Thieres) sind, als wahre Begehrungen und Verabscheuungen. Die Anfänge des menschlichen Lebens gehören dahin; sie sind sichtbar mehr blinde Wirkungen der äußern Natur, als des Menschen selbst; daß der Säugling sich an die Brust der Mutter schmiegt, daß er weint und lächelt, sich sträubt u. s. w., dieses scheint kein Gefallen und Mißfallen, kein Gefühl zu erfordern; allein bei genauerer Ansicht wird man doch jeder Regung ein Mißbehagen oder Wohlbehagen unterlegen müssen als Grund ihrer selbst; und diese Zustände, was sind sie Anderes, als angenehme und unangenehme Gefühle, dumpfe Lust und Unlust? — Gar nichts Anderes.

Daß die Aeußerungen des Begehrungsvermögens durch Gefühle vermittelt seien, ergibt sich auch noch aus dieser kurzen Reflexion: Das Begehren geht auf ein Etwas, und dieses ist uns als solches nur gegeben durch irgend einen Zweig des Vorstellungsvermögens. Sollte nun das Erkennen über die Dinge hinreichen, um zum Begehren zu führen, so müßte wohl auch alles gleich vollkommen Erkannte in gleicher Weise und gleichem Grade Gegenstand des Begehrens werden; wir begehren aber das Eine und verabscheuen das Andere. Auch müßte, falls das Begehren nur durch das Erkennen bedingt wäre, jeder Andere denselben Gegenständen nachhangen, und so lange die Erkenntniß der Gegenstände dieselbe bliebe, müßte er auch

---

Nun, so steht auch dieser Bezeichnung und Auffassung nichts im Wege; wenn man sich nur versteht.

immer den Gegenständen nachhangen, denen sich nachlebe. Aber der Eine begehrt, was der Andere flieht; bald erstrebt er ein Etwas, bald verabscheuet er es; und warum? Offenbar muß hier noch eine sehr variable Größe verborgen liegen, die erst im Bunde mit der Vorstellung das Begehrungsvermögen aufzuregen im Stande ist. Wir kennen eine solche Größe in dem Gefühle, oder auch in dem Gefallen und Mißfallen. Daß nun nicht alles gleich vollkommen Vorgestellte gleich stark begehrt wird; daß nicht jeder bei gleicher Vorstellung der Dinge sie gleich stark, und wohl Niemand immer dasselbe Objekt erstrebt, ist daraus begreiflich, daß dasselbe Objekt diesem gefällt, jenem mißfällt; bald gefällt, bald mißfällt; bald für alles Fühlen indifferent und gleichsam verwischt ist; das Gefühl macht es so begreiflich, wie die Richtung zum Erkennen zur Richtung im Bestreben werde.

Aus diesem Interesse für die Gegenstände und aus dem entgegengesetzten Interesse, welches derselbe Gegenstand für verschiedene Kräfte in uns bieten kann, ist auch allein der Wechsel und der Kampf der Begierden in uns, das Schwankende unserer Entschlüsse, der Kampf des sinnlichen Prinzipes mit dem vernünftigen, des Fleisches mit dem Geiste, begreiflich, so daß also dann, wenn die Sache der Gefühle verkannt wird, damit alle wichtigsten Fragen des Menschen zu unauflöslichen Räthseln für ihn werden müssen.

Hiernach haben die Gefühle, gestellt in die Mitte zwischen dem Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen allerdings auch etwas zu vermitteln, nämlich das Begehren, das Bestreben jeder Art, und es war also entweder sehr übereilt oder sehr kurzsichtig *) gehandelt, daß Krug in der oben S. 58. citirten Stelle noch deßhalb die Annahme der Gefühle und die ihnen angewiesene Stellung mit dem Grunde bestreiten konnte, weil nicht abzusehen sei, was es (das Gefühl) vermitteln sollte.

Einwendung. Gegen die Stellung der Gefühlstheorie nach der des Erkennens läßt sich vielleicht geltend

*) Daß auch selbst das freie Begehren (Wollen) ein Gefühl zu Grunde haben müsse, ohne aufzuhören frei zu sein, wird sich unten leicht nachweisen lassen.

machen, daß doch zur Entstehung der Gefühle nicht das ganze Erkenntnißvermögen, sondern nur ein geringer Theil, etwa das Anschauungs- und Empfindungsvermögen mitwirke, also gewiß nicht das Erkenntnißvermögen ganz zu behandeln sei vor der Lehre von den Gefühlen, um die innern Zustände natürlich darzustellen; und gegen die Ansicht, wornach das Begehren ein vorhergehendes Gefühl oder Gefallen erfordert, könnte man einwenden, daß doch das Begehren wurzele im Triebe, der doch nicht Gefühlsvermögen genannt werden könne, ohne daß man wieder zur Dychotomie der Seelenkräfte zurückfiele; das Gefallen und das Mißfallen ließen sich auch als Folgen der Erregungen der Triebe denken; denn der Trieb gehe auf angenehme Erhaltung; was ihm konvenire, werde als ein Angenehmes, was mit ihm nicht harmonire, als ein Unangenehmes gefühlt. — Darauf geben wir diese Antwort:

Was die Stellung der Gefühlstheorie zu der des Erkenntnißvermögens betrifft, so ist doch so viel unbestreitbar, daß das Gleichartige in der Wissenschaft eher zusammengehöre, als Verschiedenartiges; daß also Alles, was zum Erkennen gehört, in der Wissenschaft zusammengestellt werden müsse; so auch was die Gefühle betrifft. Nun ist aber einleuchtend, daß zur Entstehung aller Arten der Gefühle irgend ein Zweig des Erkenntnißvermögens überall mitwirken müsse, wenn auch nicht das gesammte Erkenntnißvermögen; daß auch manche Gefühle, selbst Arten derselben ganz unmöglich seien ohne Entwickelung der höhern Erkenntnißkräfte, des Verstandes und der Vernunft. Einige Erregung des Erkenntnißvermögens kommt überall vor, wäre sie auch nur die des Empfindungsvermögens; denn was uns nicht irgend vorgestellt und bekannt wird, ist uns = 0, kann kein Gefühl, kein Gefallen und kein Mißfallen erregen. Geht daher dem Gefühle immer irgend ein Erkennen (Empfinden, Vorstellen ꝛc.) vorher, erfordern manche Gefühle, z. B. die religiösen, Entwicklung der obersten Erkenntnißvermögen z. B. der Vernunft, und gehört das Gleichartige in der Wissenschaft an dieselbe Stelle: so mußte das Erkennen in seinem Umfange auch zuvor erörtert werden, ehe über die Gefühle etwas Vollständiges und Geordnetes und Verständliches gesagt werden konnte.

Das menschliche Begehren entspringt zwar meistens, wie alles thierische Begehren, aus Trieben und aus einem Grundtriebe (dem der Erhaltung); indessen kann der Mensch, wie wir im dritten Theile sehen werden, dennoch auch freiere Richtungen in seinem Bestreben und Thun verfolgen. Sollte aber auch alles menschliche Wollen und Thun im Triebe seine Wurzel haben, so würde darnach das Gefühl doch als Vermittler der Begierde noch nicht übersehen werden dürfen. In der leblosen Natur bis zu der, dem Thierreiche am nächsten stehenden, Pflanze hin, geht die Entfaltung und alle Regung freilich aus bloßem Triebe hervor; hier fehlt die Brücke der Gefühle, um die Einwirkungen mit den Gegenwirkungen zu verknüpfen; — allein hier fehlt auch die Möglichkeit der Abweichung von der steifen Form, welche die Natur in den leblosen Dingen verfolgt. Die lebenden Wesen, und vorzüglich die Menschen, als welche mehr Selbstthätigkeit zu verwenden, mehr zum Thun bestimmt sind, sind mit solchen Trieben ausgerüstet, die sie nicht mit unbändiger Gewalt zu ihren Gegenständen treiben, ohne dem Gefühle für die Gegenstände Platz zu geben; und so mag wohl ein Trieb in lebenden Wesen ohne angenehme und unangenehme Zustände in seiner Erregung gar nicht möglich sein, obwohl er denkbar ist, wie in den Pflanzen. Denkbar ist er auch in den lebenden Wesen, als ohne Gefühle bleibend; denn der Trieb als solcher geht keineswegs, wie es in der Einwendung heißt, auf angenehme Erhaltung, sondern auf die Erhaltung schlechthin und allein; und die Gefühle werden bei der Erregung nur die neuen Federn für den Trieb, weil in ihnen Reize, Anlockungen gelegen sind, welche eine neue Gewalt bilden, womit wir zu den Objekten hingetrieben oder gezogen werden. Die Vermittlung der Gefühle erscheint daher noch keineswegs für das menschliche Handeln entbehrlich, wo man auch Triebe zum Handeln voraussetzt, und sie allem Handeln zu Grunde liegend denkt.

Noch minder entbehrlich und damit zufällig erscheinen die Gefühle als die Grundlagen und Vermittler der höhern, edlern sittlichen Bestrebungen des Menschen. Der Mensch hat auch eine höhere Richtung zu sittlichem Handeln, aber

eine solche, der er nicht mit Nothwendigkeit nachhängt, wie den Richtungen, welche der Trieb anweiset; jene Richtungen kann er nur mit Freiheit verfolgen. Kommen hier nun die Gefühle für das Höhere als Motivirungen des Handelns rein hinzu zu jener Richtung, so wird es nicht unstatthaft sein, die Gattung der Gefühle auch in den niedern Regionen des menschlichen Handelns aus Trieben wiederzufinden.

Will man aber die Gefühle auch durchweg ansehen als Folgen der Triebe und ihrer Erregung, obgleich dieses, — wie der Verfolg lehren wird und es schon hier in Betreff der ästhetischen Gefühle einleuchtet, — unstatthaft ist, so daß also die Gefühle bei dem Triebe und beim Begehrungsvermögen besprochen werden müßten: so bliebe auch dann noch die Stellung der Gefühle für die Wissenschaft dieselbe, auch sogar ihre Verschiedenartigkeit in Vergleich mit allem demjenigen anzuerkennen, was man Erkenntniß und Bestrebung heißen kann. Denn es ist nach aller innern Erfahrung, wie nach allen Sprachen, das Gefühl etwas ganz Anderes, als die Bestrebung; beide fallen in der innern Anschauung nie und nimmer als kongruente oder identische Größen übereinander, sie fallen stets auseinander als divers, als verschiedenartige Sachen, wie Ruhe und Genuß einerseits, Arbeit und Leiden andererseits. Die Gefühle als Bestandtheile des innern Lebens müssen demgemäß als eine besondere Klasse von Zuständen behandelt werden, gleichviel, woher sie stammen; sie müssen auch vor den Bestrebungen und damit an der Stelle behandelt werden, welche wir ihnen angewiesen haben. Auch müßte in der Seele noch immer eine besondere Fähigkeit zu den Gefühlen, ein eigenes Gefühlsvermögen angenommen werden; — denn daß man den Trieb zur Quelle der Gefühle machte, könnte diese Annahme nicht ausschließen, sie nur näher so bestimmen, daß das Gefühlsvermögen auch im Triebe wurzeln, der Trieb zwei Seiten habe, wornach er einmal als das Bestrebungsvermögen, das andere Mal las das Gefühlsvermögen sich darstellte; denn sich-Bestreben ist nicht Fühlen.

Also: Gleichwie im wirklichen Leben die Gefühle ihre Stellung einnehmen zwischen dem Erkennen und Begehren, so muß auch in der Wis-

senschaft die Theorie der Gefühle zwischen der Theorie des Erkenntnißvermögens und der des Begehrungsvermögens erscheinen.

Daraus ergibt sich nun auch wieder, was über die Stellung der Gefühle zu halten sei, welche ihnen Andere haben anweisen wollen. Es ist auffallend, daß man, selbst nachdem Kant auf ihre natürliche Stellung aufmerksam gemacht hatte, selbe doch wieder gewaltsam verrücken konnte; und nur zu einem Theile erklärt sich dies aus der Bedeutung, die man, abweichend von Kant, in dem Worte Gefühl anzuerkennen anfing. — Am auffallendsten ist die Art, worin Carus die Gefühle auf den letzten Platz stellt, da er ausdrücklich sagt, daß die Gefühle in der Mitte stehen zwischen dem Vorstellen und dem Bestreben (Wollen) *); — Weiß und nach ihm Fischhaber behandeln sie zuallererst, und in diesem Stücke auch ganz konsequent mit ihrer früher ausgesprochenen Ansicht von den Gefühlen überhaupt. — Noch seltsamere Stellungen der Gefühle, z. B. die, welche ihnen Eschenmayer anweiset, übergehen wir gänzlich.

Herbart behauptet im Handbuche der Psychologie S. 47—8. in Beziehung auf die psychologische Stellung der Gefühle zu dem Begehren folgender Maaßen: „In „dem weiten und dunklen Raume neben dem Vorstellen hat „man nun neuerlich die Gränze gezogen zwischen Fühlen „und Begehren. Allein, fragt man die Psychologen nach „dem Ursprunge dieser Grenze, so geben sie zwar an, „das Begehren beziehe sich auf Gegenstände, das Gefühl „auf Zustände; dennoch drehen sich ihre Erklärungen im „Cirkel, oder kommen wenigstens nicht über die Frage „hinweg, ob vielleicht Fühlen und Begehren einerlei Er„eigniß sei, das wir nur in unserer Vorstellung von ver„schiedenen Seiten betrachten und deßhalb mit zweierlei „Namen benennen? So erklärt Maaß Fühlen durch „Begehren („ein Gefühl ist angenehm, sofern es um „seiner selbst willen begehrt wird;" S. 39. des ersten „Theiles des Werkes über die Gefühle); aber eben derselbe

*) Man vergl. dessen Psychologie. Bd. I. S. 364.

„sagt in seinem Werke über die Leidenschaften: Wir be„gehren, was als gut, verabscheuen, was als böse „erscheint, d. h. wovon die Sinnlichkeit angenehm affizirt „wird. Ein offenbarer Cirkel.“ Ganz ähnlich findet er die Sache bei Hoffbauer.

Die Erklärungen des Maaß und Hoffbauer leiden freilich als logische Erklärungen an dem Fehler der Cirkelerklärung; aber doch ist nach ihnen und nach diesen Erklärungen das Gefühl offenbar so verschieden von dem Begehren, als der Grund von der Folge; es wird nur die Folge durch den Grund, und der Grund hinwiederum durch die Folge erklärt. Wenn aber auch, was gar nicht der Fall ist, Maaß und Hoffbauer so die Gefühle mit den Begierden verwechselt hätten, so konnte doch dies nicht zureichender Grund sein, den Psychologen im Allgemeinen vorzuwerfen, daß sie das Fühlen vom Begehren nicht unterschieden. Herbart beweiset hier eine große Unbekanntschaft mit der psychologischen Literatur, sonst hätte er gewiß gelehrt, daß die Psychologen das Gefühlsvermögen gemeiniglich zu einem Vorstellungsvermögen, die Gefühle zu Vorstellungen gemacht haben, (auch selbst Maaß that dies,) nicht aber zu Begierden; auch hätte er nicht gesagt, daß man die Gefühle beziehe auf Zustände, das Begehren auf Gegenstände; diese Unterscheidung mag wohl hie und da vorkommen, aber sie ist da gewiß nicht wesentlich, sondern mehr absichtslos hingeworfen. — Jene Cirkelerklärung läßt sich auch vollkommen retten, wenn man etwa so sagt: Die Gefühle sind Zustände, worin wir auf eine unsern Kräften zusagende oder nicht zusagende Weise angeregt sind, und worin wir deßhalb Wohlgefallen oder Mißgefallen haben; die Begierden sind Bestrebungen zu Etwas (wie die Verabscheuungen Zurückstrebungen von Etwas), Thätigkeiten, die aus dem uns Angemessenen oder Nichtangemessenen des gegebenen Zustandes unmittelbar oder mittelbar hervorgehen.

Vierte Vorfrage. Wie müssen die Gefühle, und wie muß darnach die Theorie der Gefühle eingetheilt werden?

§. 209.

Weil man in der Wissenschaft so sehr verworrene Ansichten über die Gefühle gehegt hat, so ist es hieraus ganz begreiflich, wie man so wenig Einstimmung und selbst so große Nachlässigkeit in der Eintheilung derselben gewahrzunehmen hat; fast bei Niemand, — nur Kant macht wieder eine Ausnahme, — finden wir darum bedeutendes Bemühen vor.

Um zu einer gültigen Eintheilung der Gefühle zu gelangen, müssen wir auf die Verschiedenheit der Entstehung derselben zurückgehen; und dann haben wir schon oben nachgewiesen, daß sie nicht ursprüngliche oder primitive Zustände seien, sondern eine Erregung unserer Kräfte oder unserer Selbst durch irgend ein Etwas und eine gewisse Art dieser Erregung Unserer voraussetzen. Sie sind Zustände, die unsern Kräften zusagen oder nicht zusagen; worin wir dann Gefallen oder Mißfallen haben, entweder an ihnen selbst, oder an dem Erregenden, welches dann gefällt oder mißfällt; — denn von der besondern Art der gemischten Gefühle, worin Gefallen und Mißfallen vermischt sind, dürfen wir hier füglich absehen, wie wir sie bisher ganz unbeachtet lassen konnten.

Die Verschiedenartigkeit der Gefühle kann hier dann nicht abhängig gedacht werden von der Verschiedenartigkeit der Objekte, als höchstens in so weit, als die verschiedenartigen Erregungen Unserer nicht durch alle Arten der Dinge, sondern diese Arten der Erregung nur durch diese, jene nur durch jene Arten der Dinge möglich gefunden werden können. Es muß der Eintheilungsgrund hier wieder, wie überall in der Psychologie, gesucht werden in der innern Verschiedenheit der Zustände, und dann sind wir nothwendig angewiesen an die verschiedene Entstehung der Gefühle in uns.

Es ist uns kein Gefühl für Etwas möglich, was nicht in irgend eine mittelbare oder unmittelbare Verbindung mit

uns gekommen ist; und diese Verbindung, wie sie auch weiter zu bestimmen sein mag, ist zunächst diejenige, wodurch wir irgend einen Eindruck, oder noch allgemeiner, irgend eine Kenntniß von dem Etwas erhalten; nur durch irgend eine Vermittelung der Erkenntnißkräfte also kann Etwas ein Gegenstand des Gefühles werden. Wie könnte eine reizende Gegend mir wohlgefallen, das Gefühl für Schönheit erregen, wenn ich sie nicht konnte, nicht irgend anschaute? Wie könnten wir für Tugend und Sittlichkeit und Religion erglühen, wie kenneten die edelsten Hochgefühle unsere Brust erheben, ohne daß wir mit ihren Gegenständen bekannt wären? — Wie man auch weiter über die Gefühle denken mag, sie sind von der einen Seite immer die Folge des Eindrucks der Erregung durch Gegenstände, mögen diese reale und sinnliche oder ideale und intelligible sein. Es ist daher auch nicht anders zu erwarten, als daß die Verschiedenheit der erkennenden Kraft, welche aufgeregt wird durch den Gegenstand, auf die Qualität der Gefühle einen wichtigen Einfluß ausübe. Anders wird sich die Sache gestalten, wenn der Sinn, anders wenn die Vernunft sich mit den Gegenständen vorzugsweise beschäftigt; ein anderes wird sein das Gefühl, welches beim Sinnenreitze die Empfindung des Süßen oder Bittern erregt, ein anderes das Gefühl, daß die Erkenntniß der menschlichen Natur oder auch der göttlichen Eigenschaften veranlaßt.

Allein, wie von der Verschiedenheit der erregten Erkenntnißkraft die ganze Verschiedenheit und Verschiedenartigkeit der Gefühle sollte hergeleitet werden können, ist doch gar nicht einzusehen, da es eine allgemein anerkannte Wahrheit ist, daß in dem Erkennen das Gefühl nicht bestehe, und in der Verschiedenheit jener also auch die Verschiedenheit dieser nicht gesucht werden könne; ja sogar scheint die Verschiedenheit der Erkenntniß und der erregten erkennenden Kraft nur mittelbar und wegen eines Andern ihren Einfluß auf die Entstehung der Gefühle zu gewinnen, also wegen des Verhältnisses, worin die erkennende Kraft zu einer andern steht. — Dieses haben wir auch schon oben angedeutet, wo es hieß, daß die Gefühle nicht allein eine Erregung Unserer, sondern auch eine weiter zubestimmende Art dieser Erregung erforderten; daß die Miterregung der

erkennenden Kräfte mehr ein Requisit zur Entstehung der Gefühle, als der Grund derselben heißen müsse, obwohl die Verschiedenartigkeit der Gefühle wieder bedingt sein kann, und es wirklich ist, durch die Erregung verschiedener Seiten der Kraft, die in der Auffassung der Dinge — im weitesten Sinne als Erkenntnißkraft — thätig ist. Also wird noch ferner der eigentliche Grund der Gefühle — und damit ihre Entstehung — zu suchen sein in der Art und Weise, wie unsere Kräfte angesprochen werden durch den Gegenstand und in demjenigen Zustande, welcher mit oder nach der Thätigkeit der erkennenden Kraft eintritt.

Die Gefühle sind Zustände, die unsern Kräften zusagen oder nicht zusagen, weßhalb dann jene Gegenstände gefallen oder mißfallen, von welchen sie gleichsam eingeflößt sind; — sie verbinden dann aber auch unser Erkennen mit unserm Begehren. Es muß daher die Entstehung der Gefühle gedacht werden nach dem Verhältnisse der Angemessenheit und Nichtangemessenheit, worin ihre Objekte (bei der Thätigkeit der Erkenntnißkraft) zu der Disposition zum Begehren stehen, welche durch sie erhoben und fortbewegt werden soll. Die Zustände des Begehrens (im weitesten Sinne genommen) sind die Hauptzustände im Menschenleben, welche durch die Gefühle nur näher vorbereitet werden sollen, als sie es durch die Thätigkeit der erkennenden Kraft bereits sind. Das Begehren setzt zu seiner Möglichkeit ein Vermögen voraus, oder erfordert in der Kraft der menschlichen Seele eine Seite, von welcher das Begehren aus ihr ausfließen kann durch ihr beiwohnende Kraft; — dieses praktische Vermögen nennen wir bald Trieb, und bald bezeichnen wir es mit einem andern Namen; z. B. dem des Willens. Dieses Vermögen ist so wenig, als irgend ein anderes, zu denken als isolirt dastehend; es ist nur eine besondere Form, worin dieselbe Seele auftritt, welche auch erkennt und fühlt. Offenbar wird nun die Art unserer Erregung im Gefühle auch mit zu bestimmen sein nach der Weise, wie die Einwirkung oder Vorstellung zu dem Begehrungsvermögen und seiner Disposition sich verhält; hiervon wird man es großentheils und in der Regel ganz abhängig denken müssen, ob der erregte Zustand uns zusage oder nicht zusage.

Daher wird, wie die Gefühle die Vermittler darstellen zwischen dem Erkennen und Begehren, so auch die Entstehung der Gefühle zu suchen sein in der Art der Erregung, welche im Vorstellen und für den Trieb gegeben wird, wobei dann der Grund des Charakters der Gefühle bald mehr in der Art der theoretischen Thätigkeit selbst, bald mehr in dem Verhältnisse zu suchen sein wird, worin die Erregung zu unserer praktischen Thätigkeit und Richtung steht. (Das Erstere scheint uns mehr bei den sogenannten ästhetischen, und intellektuellen, das Andere mehr bei den sinnlichen und moralischen Gefühlen der Fall zu sein).

Ferner stehen nach innerer Erfahrung die Bestrebungen des Menschen mit seinem Vorstellen und Erkennen in solchem Verhältnisse, daß die Bestrebungen sich wesentlich anders darstellen, wenn die Gegenstände dem Bestrebungsvermögen durch den Sinn geliefert werden, und wenn sie, als Gegenstände höherer Art, durch ein höheres Erkenntnißvermögen erfaßt werden; weßhalb dann auch natürlich die Gefühle andere sein werden, je nachdem die in dem Zustande vorzugsweise wirkende Erkenntnißkraft der Sinn ist, oder der Verstand, oder die Vernunft; und dann können wir die Gefühle ganz ungezwungen klassifiziren nach den theoretischen Vermögen, aus deren Erregung, rücksichtlich bei deren Erregung (aus Einfluß der praktischen Richtung) die Gefühle aufkommen.

Wir werden also zuerst diejenigen Gefühle behandeln, welche in der Erregung der Sinne, in ihrer Anregung und Unterhaltung ihren Grund haben sowohl unmittelbar, als in Beziehung auf das sogenannte sinnliche und untere Begehren, das des Triebes, — die sinnlichen Gefühle; — zweitens jene, welche aus der Anregung und Thätigkeit der Einbildungskraft hervorgehen, — die ästhetischen Gefühle; an der dritten Stelle die Klasse solcher, welche aus der besondern Thätigkeit der höhern Vermögen resultiren und zwar A. unmittelbar d. h. die intellektuellen Gefühle, und B. mittelbar, d. h. welche aus derselben hervorgehen in Beziehung zur praktischen Richtung, die moralischen Gefühle.

Der Sprachgebrauch unterscheidet nämlich nach einem sehr glücklichen Takte vier Klassen der Gefühle, worunter

alle namhaften einzelnen Gefühle sich ordnen lassen; die sinnlichen, ästhetischen, intellektuellen und moralischen (welche letztern die sittlichen Gefühle im engern Sinne, dann das Rechtsgefühl und die religiösen Gefühle befassen); vier Klassen von Gefühlen, die sich im Bewußtsein bedeutend von einander unterscheiden, und die, wie die Abhandlung, — der wir freilich hier der Kürze wegen in etwa vorgreifen, — zeigen wird, sich vollkommen in jener Weise entstanden denken lassen. — Es ist sogar auffallend, wie man diese Klassifikation in der Sprache allgemein so sehr hat übersehen können; nur bei Weber *) finden wir sie richtig angegeben, ohne daß Gebrauch davon gemacht würde.

So wie überall in der Wissenschaft, so wird es auch hier in der Theorie der Gefühle keineswegs mit der Aufzählung und Darstellung der einzelnen Gefühlszustände abgethan sein, vielmehr wird auch hier der gesammte Seelenzustand, der durch sie herbeigeführt wird und nach allem Sprachgebrauche dem Gefühlsvermögen angehört, zur Sprache kommen müssen, namentlich die Gefühlsstimmung, welche immer dem Gefühlsvermögen zugewiesen wird unter seinem andern Namen des Gemüthes, obwohl dieses Wort auch noch eine weitere Bedeutung hat, womit es in die Sache des Begehrungsvermögens hinübergreift.

Die Theorie des Gefühlsvermögens wird hiernach drei Abschnitte (eigentlich vier) enthalten, nämlich:

Erster Abschnitt: Gefühle, welche aus der verschiedenen Art der Erregung der Sinnesthätigkeit hervorgehen; oder sinnliche Gefühle.

Zweiter Abschnitt: Gefühle, die aus der Art der Erregung der Einbildungskraft hervorgehen; ästhetische Gefühle.

Dritter Abschnitt: Gefühle, die aus der Erregung und Unterhaltung der erkennenden Vermögen des Verstandes und der Vernunft entspringen; und zwar A. unmittelbar,

---

*) Ueber Selbstgefühl und Mitgefühl. S. 21.

oder aus ihr allein, d. h. die intellektuellen, und B. mittelbar, oder in Beziehung auf eine höhere praktische Tendenz des Menschen, d. h. die moralischen Gefühle.

Sollte man auch mit der vorstehenden Eintheilung, und namentlich in Beziehung auf den zu Grunde liegenden Eintheilungsgrund hin, nicht ganz einverstanden sein, man wird dennoch darnach die Sorglosigkeit schätzen können, womit man in der psychologischen Welt gemeiniglich über diese Sache hinwegeilt, und eben so leicht wird es sein, darnach die Klassifikationen zu würdigen, auf welche man in der Sache der Gefühle auch ausserhalb der Wissenschaft nicht selten geräth.

§. 210.

Ueber einige andere Eintheilungen der Gefühle.

Vorstehende Eintheilung der Gefühle ist im Wesentlichen einerlei mit derjenigen, welche schon bei Kant vorkommt. In der Kritik der Urtheilskraft, zählt er drei spezifisch verschiedene Arten des Wohlgefallens auf, deren Objekte das Angenehme, das Schöne und das Gute sind; offenbar denkt er hier an die sinnlichen, ästhetischen und moralischen Gefühle; ihre Ordnung bei ihm trifft mit der unsrigen auch zusammen, nur fehlt das Glied der intellektuellen Lust. Dieses erscheint als ein sehr bedeutsames Glied dagegen in der Eintheilung, welche Kant in der Anthropologie, S. 180. gibt. Das zweite Hauptstück derselben handelt von dem Gefühle der Lust und Unlust, d. h. nach unserer Redeweise: vom Gefühlsvermögen; und die schlicht hingeworfene Eintheilung heißt: 1) Die sinnliche Lust, 2) die intellektuelle. Die erstere ist entweder A) die durch die Sinne (das Vergnügen), oder B) die durch Einbildungskraft (der Geschmack); — die zweite (nämlich intellektuelle) entweder A) durch darstellbare Begriffe, oder B) durch Ideen: — so auch wird die Unlust eingetheilt. So Kant. Dann werden von S. 160—195. die sinnlichen Gefühle behandelt; von S. 196 — 215. die ästhetischen.

Die intellektuellen der erstern Art sind in den bisher erschienenen kantischen Schriften nicht behandelt; es hat sich indessen in neuester Zeit herausgestellt, daß allerdings eine Abhandlung über sie für die Anthropologie bestimmt war, welche aber auf der Post zwischen Königsberg und Jena, dem Druckorte, verloren ging. Auch diese Abhandlung sollte nun bald ans Licht treten, und schon versprach uns Starke in der von ihm herausgegebenen: Menschen- und Weltkenntniß Kants, selbe in dessen philophischer Anthropologie mitzutheilen; zu unserm größten Erstaunen finden wir aber in dem neu (1831) erschienenen Buche davon nicht die mindeste Erwähnung. Wir hatten nicht gezweifelt, daß die kantische Abhandlung darüber einen sehr interessanten Beitrag geliefert hätte, und erhalten nun — gar Nichts! — Die intellektuellen Gefühle der zweiten Klasse, oder die moralischen, konnte Kant nicht unter der Rubrik des Gefühlsvermögens behandeln, sondern nur unter der des Begehrungsvermögens, weil er die Achtung, das vorzüglichste moralische Gefühl, und gleichsam die Wurzel der übrigen, nur als auf dem Begehren und Wollen, dem gesetzmäßigen nämlich, beruhend erachtete, also das gesetzmäßige Wollen voraussetzend, und nicht als dasselbe erst bedingend. Er hat diese Gefühle weitläufiger behandelt in der Kritik der praktischen Vernunft, und den andern damit enge zusammenhangenden Schriften.

Eine Eintheilung der Gefühle in körperliche, und geistige *), (denen man dann später gemischte beigesellte,) wie man sie zuweilen befolgen wollte, und welche die zunächst liegende zu sein scheint, ist für die Psychologie und überhaupt ganz unbrauchbar; für die Psychologie, weil sie es gar nicht mit körperlichen Zuständen zu thun hat, wie sie hier unter dem Ausdrucke körperlicher Gefühle im Gegensatze zu den geistigen (soll doch wohl so viel heißen, als: psychischen) Gefühlen gedacht sind; überhaupt unbrauchbar, weil gar keine Gefühle als bloß körperliche Zustände denkbar sind; — wenn wir im Leben von solchen sprechen, so denken wir immer

*) Sie kommt noch bei G. E. Schulze vor; sieh' dessen psychische Anthropologie. S. 295.

an psychische Zustände, also an geistige, welche aber ihren Grund haben mögen in körperlichen Dispositionen und Zuständen, welche mit den psychischen im engsten Verkehr stehen. Vielleicht hat man bei dem Worte körperlich an die Mitwirkung des Körpers gedacht, wozu der Umstand veranlassen konnte, daß man den Sinn — im Gegensatze zum Geist — für etwas Körperliches hielt, weil man, wie so sehr oft geschieht, den Sinn (das Geistesvermögen) verwechselte mit dem Sinnesorgane. An bloße Mitwirkung des Körpers zur Entstehung von jenen Gefühlen zu denken, die man körperliche heißt, ist durchaus unstatthaft, weil ohne Zweifel zu jedem Gefühle der Körper mitwirkt durch seinen Zustand, mag dieser wieder körperlich oder mag er geistig herbeigeführt sein, so daß dann in jener Eintheilung das genus pro specie angeführt, und zudem in den gemischten Gefühlen von Neuem aufgeführt wäre *).

Ferner findet man in vielerlei Schriften gar nicht selten eine Reihe von Klassen der Gefühle hingestellt, welche ohne Zweifel auch eine Klassifikation der Gefühle sein soll, woraus aber auch nur dieses hervorgeht, daß man in blendenden Redensarten den Mangel aller psychologischen Reflexion über die Sache verdecken will. So ist es z. B. gar nicht selten, daß man in Büchern liest von Gefühlen für das Wahre, Gute, Schöne, Heilige; grade so, als wenn diese als verschiedene Klassen aufgezählt werden könnten. Und wo bleiben hier denn die Gefühle für das Angenehme? Und welche Ordnung! Stehen denn die Gefühle für das Schöne über den Gefühlen für das Gute, und doch unter den Gefühlen für das Heilige? Steht die Aesthetik denn über der Moral? Und ist das Heilige denn der Art nach, und nicht vielmehr nur dem Grade nach verschieden vom Guten? — Warum kommen denn nicht auch die so wich-

*) Treffend sind auch die Bemerkungen des Krug, welche er gegen diese Eintheilung macht, und vorzüglich hernimmt von der Schwierigkeit, in jedem Falle den Antheil des Organismus an der Entstehung der Gefühle nachzuweisen. Sieh' dessen Grundlinien ꝛc. S. 53-55: nur scheint Krug noch zu übersehen, daß kein Gefühl als körperlicher Zustand denkbar sei.

tigen Gefühlen für Recht in Erwähnung? — Doch solche rhapsodistisch hingeworfene Aufzählungen verdienen kaum der Erwähnung; sie sind stets ungeordnet, ungeschlossen, und damit gewiß unwissenschaftlich.

Gänzlich mißglückt scheinen uns die neuern Eintheilungen der Gefühle zu sein, welche wir bei Hillebrand *) antreffen. Einmal werden sie zerlegt in Zustands- Erkenntniß- und Bestrebungsgefühle; ein anderes Mal in Real-, sympathetische und Ideal-Gefühle. Erstere Eintheilung soll im ersten Gliede enthalten die Gefühle der Lust und Unlust (die angenehmen und unangenehmen), wobei an höhere Gefühle entweder gar nicht gedacht ist, oder wobei an viele Grade und Arten der Lust gedacht wird; allein in der Erklärung stoßen wir dann auch sogleich wieder auf Etwas, was mit Lust und Unlust nichts gemein hat, auf die innere Wahrnehmung, weil im Zustandsgefühle die Seele eine Richtung auf sich haben und das subjektive Verhalten, den Seelenzustand vorstellen soll; wie reimt sich das zusammen? — Die Erkenntnißgefühle werden nicht weiter definirt, sind aber ohne Zweifel die schon oben (S. 25—29.) behandelten dunklen Erkenntnisse und das auf dunkler Erkenntniß beruhende Dafürhalten (Fühlen), daß etwas wahr, gut, gerecht u. s. w. sei; so auch sollen die Bestrebungsgefühle wahrscheinlich die dunkeln Bestrebungen sein, die auch Krug mit einigen Andern als Gefühle bezeichnete; — daß dann hiebei die ganz heterogenen Bedeutungen des Wortes Gefühl Anlaß wurden, Etwas nach mehreren Unterarten der Gefühle zu bezeichnen, was gar nicht zu einem genus gehörte, darf hier nicht noch einmal widerholt werden, nachdem oben von S. 21—S. 29. das Nöthige darüber bereits errinnert wurde.

Die andere Eintheilung in Realgefühle, in sympathetische und und Idealgefühle, ermangelt allen klar gedachten Eintheilungsgrundes; der angebliche der dreifach möglichen, wesentlich verschiedenen Beziehung der menschlichen Existenz auf ein Anderes ist kein solcher, weil die Beziehung auf ein Wesen, mit dem man sympathesirt,

*) Lehrbuch der theoretischen Philosophie, von Dr. Jos. Hillebrand, Mainz, 1825. S. 13—32.

auch die Beziehung auf ein Reales ist, so daß die sympathetischen Gefühle offenbar nur eine Klasse der Realgefühle bleiben. Die Realgefühle und Idealgefühle, nebeneinander gestellt, verrathen dann, daß dabei das Wort Gefühl in seiner eigentlichen Bedeutung des in seinem Objekte uns zusagenden und nicht zusagenden Zustandes gar nicht aufgefaßt sei. — Jeder Eintheilungsgrund kann hier nur von innerer Verschiedenheit der Zustände entnommen werden, und also nur liegen in der verschiedenen Entstehung durch die Seelenkräfte.

Herbart zählt folgende Arten der Gefühle auf: A) Gefühle, welche an der Beschaffenheit des Gefühlten haften; B) Gefühle, welche von der Gemüthslage (Anlage?) abhangen; C) Gefühle, welche mittlere und gemischte sind. — Dagegen bemerken wir a) daß diese oberflächliche Eintheilung gar keinen Eintheilungsgrund hat; b) daß es gar keine Gefühle der erstern Art gebe, weil alle viel mehr abhangen von der Subjektivität, als von der Objektivität des Gefühlten allein; und c) daß die hier genannten mittleren und gemischten Gefühle die beiden ersten Klassen nothwendig umfassen würden, wenn man diese klärer gedacht hätte; — weitere Ausstellungen, die sich in Menge darbieten, wollen wir nicht machen, damit es nicht scheine, als machten wir viel Wichtigkeit aus einer Eintheilung des Herbart in einer Sache, die er keiner erstern Rücksicht würdig erachtete.

Noch unglücklicher wo möglich ist die Haupt-Eintheilung der Gefühle bei Carus. „Das reine Gefühl, sagt „er *), bezieht sich entweder auf die Vernunft, und da „erhalten wir intellektuelle Gefühle; oder es bezieht „sich auf den Trieb und Willen, da erhalten wir moralische Gefühle. Zwischen diesen beiden — dem geistigen „und dem sittlichen Gefühle — steht in der Mitte das ästhetische Gefühl. Alle drei faßt zusammen das religiöse „Gefühl; das moralische Gefühl ist gerichtet auf die zu„künftige sich entfaltende Realität"; — hier ist wohl das sittliche Bemühen gemeint; — „das ästhetische auf den ver-

*) In der Psychologie. Bd. 1. 428.

„gehenden Wiederschein der ewigen Urform (!)', das re„ligiöse auf das ewige Sein". Wir glauben, daß die Anführung dieser Eintheilung und die flüchtige Vergleichung unserer Abhandlung uns bei dem sinnigen Leser der Mühe überheben, hierüber ein Weiteres zu bemerken zu müssen.

Die andere Eintheilung in Selbst- und Mitgefühle, in reine und gemischte betrifft offenbar nicht so sehr das ganze Gebiet der verschiedenartigen Gefühle, als einzelne Klassen derselben Art. So ist es sichtbar mit den reinen und gemischten; daß es auch so sei in den Selbstgefühlen und Mitgefühlen liegt schon in den Worten, indem sie auf Zustände derselben Art hinzielen, die nur äußerlich unterschieden und höchstens wegen der Wichtigkeit der Mitgefühle für die Wissenschaft einer besondern Erörterung würdig sind. Uebrigens hat Weber in seiner Schrift über das Selbstgefühl und Mitgefühl (1807) auch solche Theilung zu Grunde gelegt.

Die Lehre vom Gefühlsvermögen.

Erster Abschnitt.

Gefühle, welche aus der verschiedenen Art der Erregung der Sinnesthätigkeit hervorgehen, oder sinnliche Gefühle.

§. 211.

Gefühle, die der Thätigkeit der einzelnen Sinne angehören.

Der menschliche Geist wirkt bald mehr in der Form des Erkennens, bald mehr in der des Fühlens, bald mehr in der des Begehrens; in der des Fühlens aber nur auf Anlaß einer Einwirkung oder Vorstellung, deren Objekt anhaltend unsere Kräfte erregt, und wobei dann aus unserer ganzen Natur ein Zustand entsteht, der Gefühl heißt, und der sich verschiedentlich charakterisirt, wenn dabei bald die Thätigkeit des Empfindungsvermögens, bald die eines andern Vermögens vorzugsweise in Anregung gebracht ist. Die Gefühle, welche die Erregung des Empfindungs- und einschließlich des Wahrnehmungsvermögens zur Seite und zum Produkte hat, so wie die damit gleichartigen Gefühle und verwandten Stimmungen, wenn sie auch andere Veranlassungen haben, sollen in diesem Abschnitte näher betrachtet werden; und dann beginnen wir am zweckmäßigsten mit der Darstellung der Gefühle, welche der Thätigkeit der einzelnen Sinne angehören.

Wenn wir vorzugsweise in der Empfindung und Auffassung von Gegenständen eines einzelnen Sinnes beschäftigt sind, so finden wir uns in und bei der Wahrnehmung nicht selten in Zustände versetzt, die uns angenehm oder unangenehm sind, die uns zunächst selbst gefallen oder mißfallen, und um derentwillen alsdann auch der Gegenstand gefällt,

der uns beschäftigt. Dies finden wir beim Riechen, wie beim Schmecken, beim Hören, wie beim Sehen und Tasten.

Beim Riechen kennen wir angenehme und unangenehme Geruchszustände und benennen deren Objekte, die angenehme Gerüche verursachen, als Wohl-Gerüche, deren Gegensätze wir umschreibend bezeichnen, oder Uebel-Gerüche heißen können. Erstere gewähren sogenannte Sinneslust und Sinnesvergnügen; letztere Unlust, Mißvergnügen; also angenehme und unangenehme Gefühle; und wenn wir hier nicht gradezu von Gefühlen sprechen, so kommt dies nur daher, daß wir bei der Bezeichnung: Wohlgeruch, den subjektiven Zustand nur als Aktus des Riechens denken, obgleich offenbar das Wohl und Uebel des Geruches nicht Objekt der Wahrnehmung, sondern ein Effekt derselben ist, der sich nur auf unsern innern Zustand bezieht, nicht als Beschaffenheit des den Geruch verbreitenden Objektes denkbar ist. Um die verschiedenen Arten der Wohlgerüche zu bezeichnen, dazu fehlt es uns in allen Sprachen an besondern Ausdrücken; so auch um die übeln Gerüche zu bezeichnen; die verschiedenen Bezeichnungen des bloßen Inhaltes der Empfindung, die das Objekt gewährt, z. B. des stinkenden Geruches, vertreten ihre Stelle, weil gemeiniglich Gegenstände derselben Empfindung in allen dasselbe Zusagende und Angenehme oder ihr Gegentheil erwirken, wiewohl dies nicht immer der Fall ist. So gilt uns der stinkende Geruch nicht selten schlechthin soviel als Uebelgeruch; und doch gibt es nicht wenige Menschen, welche assa foetida gern riechen.

So auch kennen wir beim Schmecken einen Wohlgeschmack und sein Gegentheil, den Mißgeschmack = üblen Geschmack; bei manchen Zuständen des Schmeckens finden wir uns angenehm, bei andern unangenehm erregt; der eine Geschmack gefällt, der andere mißfällt; jener gewährt ein Gefühl sinnlicher Lust, dieser der Unlust. Auch hier sind die Bezeichnungen bitter, süß, aromatisch, ätzend, selbst beißend u. s. w., also die Bezeichnungen der Beschaffenheit der Dinge für die bloße Empfindung, gemeiniglich zugleich die Bezeichnungen der Arten des Angenehmen und Unangenehmen im Schmecken; sonst kennen wir nur das genericum Wohlgeschmack und üblen Geschmack oder Mißgeschmack,

aus demselben oben angedeuteten Mangel der Vollständigkeit der Sprache, welcher indessen auch hier wie dort, zu begreifen ist aus der ziemlichen Unmöglichkeit, die zarten und feinen Unterschiede hier offenbar vorzulegen und an Zeichen zu knüpfen.

Doch unterscheidet die gebildetere Sprache schon einige Arten des Wohlgeruchs und Wohlgeschmacks, und nennt daher lieblich e, widrig e, ekelicht e oder ekelhaft e, reizend e Gerüche; — so auch einzelne Arten des Geschmacks, wofür wir aber schon das Wort auch nicht in der Mehrzahl gebrauchen können; — man sieht wohl, daß auch diese Bezeichnungen schon weiter hergeholt sind.

Den Geruchssinn hat Kant (in der Anthropologie, S. 57.) ungeselliger und undankbarer finden wollen, als den Geschmackssinn, sowohl weil es für ihn mehr Gegenstände des Eckels gebe, denn der Annehmlichkeit, als auch weil man bei jenem mitzugenießen gezwungen sei, man möge wollen oder nicht. Offenbar ist dies sehr einseitig und irrig gedacht; denn mit viel mehr Grund läßt sich annehmen, die meisten Arten der verbreiteten Genüsse seien angenehmer Art, und wirken dann auch positiv mehr für die Geselligkeit, als dagegen; der Geschmack ist gar nicht gesellig, ist rein egoistisch, weil der den Geschmack wirkende Gegenstand ausschließend stets nur unter einem Gaumen seine Annehmlichkeit verbreitet *).

*) Mögen daher auch Gelage und Schmausereien von jeher als Beförderungsmittel gesellschaftlicher Unterhaltung vorzüglich gepriesen sein, so kann darin jene Behauptung sich nicht begründen, um so weniger, da auch hier die Verbreitung von Wohlgerüchen grade bei den größten Fest- und Freudenmalen, ja sogar auf dem Olympus, von jeher zugleich Statt hatte, wo der Ambrosia Duft selbst dem Nektar erst seine Würze leihen mußte. Auch ist daher die Sitte, durch Wohlgerüche die eigene angenehme Existenz auch Andern zu Theile werden zu lassen, uralt, namentlich bei geselligen und gastfreien Nationen, z. B. den Orientalen. Rauchopfer brachte man den höchsten Wesen, und Rauchwerke waren immer ein vorzüglicher Theil königlicher Geschenke. Selbst unsere beau monde sucht ja Gefälligkeit durch Wohlgerüche; nur Schade, daß hier die Wirkung wegen ihrer unnatürlichen und künstlich bereiteten Ursachen so weit zurückbleibt, als immer die Un-

Der Gehörssinn ist eine reiche Quelle angenehmer Empfindungen, Gefühle und Stimmungen. Die Musik wirkt nicht bloß ästhetische Empfindungen durch Schönheit der Verbindung von Theilen zum Ganzen; nein, auch auf das sinnliche Gefühl wirkt sie kräftig durch angenehme Töne und Akkorde; wirkt auf dasselbe nicht selten so ergreifend, daß der reizende Ton eine Aufregung des Gemüthes hervorruft, welche nicht nur Schwermüthigkeit, sondern selbst Geistesstörungen bricht und herbeiführt. Es gibt eine Schwelgerei des Gehörs, wie des Gaumens, (des Auges, wie der Nase und der Tastnerven). Das Angenehme und Unangenehme der Musik muß man von der ästhetischen Eigenschaft und Wirkung derselben wohl unterscheiden. Das Angenehme liegt in der einzelnen Empfindung, welche der einfache, wie der zusammenhangende Klang und Ton hervorruft, und entsteht, wenn die Einwirkung aufregend ergreift, und gleichsam in unserm Innern eine Saite bewegt, welche in die Harmonie stimmt, die im Gefühlsorgane von Natur liegt, und welche so das Ohr reizt; — jemehr der Ton sich entfernt aus diesem naturgemäßen Geleise zum Nichtakkord, störend eingreift in den Sphärenklang der Natur, wird er unnatürlich und widerlich, unangenehm; so das Gekr[illegible] des Messers auf Glas oder zwischen den Zähnen im Munde. — Ob der einfache Ton angenehm sei oder nicht, hängt vorzüglich ab von der Beschaffenheit der Stimme oder des Instrumentes, die ihn angeben; es gehört zum Erstern, daß er rein, nicht zu tief sei, nicht zu hoch liege und nicht hohl sei; — jeder andere ist unangenehm; ist der Ton zusammengesetzt, so liegt das Unangenehme in der Disharmonie, welche aber durch ihre Nachwirkung und durch das Zerfließen in eine folgende Harmonie wieder angenehmer wirken kann. Die Annehmlichkeit der Töne genießen auch die Thiere, wenigstens die der einfachen; sichtbar erhält der Gesang die Nachtigall in heiterer Stimmung; sichtbar

---

natur zurücksteht gegen die einfache Natur. Man vergl. hiebei das zweite Heft des psychologischen Magazin's von Friedreich S. 58. Auch die Musik muß man mitanhören, und doch wird man sie wohl schwerlich ungesellig finden.

sprechen harmonische Laute manche Thiere angenehm an, wie sie nicht selten heulend davon laufen bei unnatürlichem Gekritzel; aber eben so sichtbar ist es, daß der Mensch hier mehr Gefühl hat, als alle Thierwelt, und daß nur er ästhetische Empfindungen aus der Kombination der Töne einsaugt, wofür schon das Gefühl der Thiere viel zu beschränkt ist. Das Thier ist nur sinnlich, der Mensch ist vieles mehr; — jenes wird kaum durch den Wohllaut anders bewegt, als durch den Mißlaut, während dieser nicht allein für beide, sondern auch für die Kombination der Laute und Töne einen höhern Sinn hat.

Der Geruchssinn scheint nur sinnliche Gefühle, nicht ästhetische vermitteln zu können, aus Gründen, die wir in der Lehre von den ästhetischen Gefühlen zu besprechen haben; und wenn auch ein Geruchsspiel als Analogie des Tonspieles sich denken läßt, so ist doch offenbar die Osmologie noch viel zu unausgebildet, und auch weit weniger bildungsfähig (weil viel mehr von gröbern Einwirkungen und von Subjektivität abhängig), als daß wir mit Grund so bald darauf rechnen könnten, neben der Musik eine Quelle der ästhetischen Gefühle im Geruchsspiele zu besitzen.

Am wenigsten reichhaltig für angenehme Empfindungen und sinnliche Lust ist die Quelle, welche der Gesichtssinn enthält; reichhaltiger fließt diese für ästhetische Lust. Doch aber findet der sorgsame Beobachter auch hier noch mehrere Augen-Reize und -Weide, als der flüchtige Blick bemerkt. Der Anblick des vollen Regenbogens ist dem Auge (richtiger dem Gesichtssinne) angenehm, wirkt ein sinnliches Gefühl, neben jenem ästhetischen, weßhalb wir ihn schön, prächtig, majestätisch heißen und großartig; — wer einige Tage hindurch über Schneeberge wanderte und darauf in das lachende Frühlingsgrün des Thales hinabsteigt, empfindet der nicht Lust und das Angenehme des Eindrucks vom hellen Grün auf das ermattete Auge? — Angenehm sind für das Auge unter den Farben die hellern Farben; ihrer glänzenden, hellen Farben wegen gefallen daher auch schon von selbst die Edelsteine, abgesehen von dem Preise, wornach der Wahn der Menschen sie nunmehr allgemein schätzt; unangenehm sind die düstern und alle diejenigen, welche nicht bestimmt genug hervortreten, um

sich zu charakterisiren; und dieses Angenehme und Unangenehme entspringt aus dem anpassenden und nicht anpassenden Verhältnisse, worin die Farben zu den höhern Regungen und Bestrebungen der gesammten Psyche stehen. Wir streben unwillkührlich stets nach reinerm, höherm Lichte, und was einstimmt in dies Bestreben, harmonirt mit unserm Wesen ist uns angenehm; was dagegenwirkt, wie alles Düstere, ist unangenehm, mindestens an sich. Das Grauen, was die dunkle Nacht erregt, ist wegen Abgang und Mangels des belebenden Sonnenlichtes sehr natürlich und das Resultat eines sinnlichen unangenehmen Gefühls *).

Wie nämlich die hellern Farben, z. B. das helle Grün, die mittlern rothen und violetten Farben, so ist auch das helle Licht, besonders merkbar bei seinem stufenweisen Einbrechen, dem Auge angenehm; und jenes ist wohl nur die Folge von diesem, wie der grüne Strahl nur ein Reflex des gebrochenen Sonnenlichtes; — wir fühlen uns wohl, wenn es allmälig um uns hell wird, aber es sticht und schmerzt uns das helle Licht, wenn es grell wird und plötzlich einbricht. Angenehmer ist schon wieder das helle Flakkern der Nachtfeuer auf der Fläche und in weiter Ferne.

Das Gefühl, was die einzelne Farbe so gewährt, muß man wieder wohl unterscheiden von dem Gefühle, was das Farbenspiel und die ästhetische Farbenmischung oder richtiger Farbenkombination erzeugt. Auch kann in der Aneinanderreihung ein Angenehmes begründet sein, wie das ästhetisch Gefällige darin zu suchen ist. Die in weiter Dämmerung hell untergehende Sonne gewährt durch den Wechsel der Helle und Farben einen angenehmen Augenreiz, welcher bei rohen Menschen weit mehr bemerkbar ist, als der

---

*) Das Heimweh der Aelpler ist auch eine natürliche Folge der wohlthätigen Wirkungen der höhern, reinern Potenzen des Lichtes und der Luft, deren sie anderswo entbehren. Ihre heitere Stimmung und ihr zartes Gefühl hat zum Theile dieselbe Quelle.

Auf den Bergen wohnt die Freiheit, singt der Dichter; im düstern Thale dagegen wohnt auch dumpfer, düsterer Sinn, Phlegma, Melancholie und selbst der Kretinismus; so spricht die Beobachtung der Physiologen und Psychologen.

Eindruck auf das ästhetische Gefühl, welches bei feinen Naturen Entzückung werden kann.

Im letzten Grunde aber ist der Zauber noch nicht entziffert, worauf das Gefällige und die Macht der Farben und des Lichtes beruhen, wie auch noch nicht der Zauber der Töne, und ohne Zweifel werden wir ihn nie völlig lösen.

Die übrigen Objekte des Gesichtssinnes, die Formen der Ausdehnungen und letztere selbst, haben allerdings auch bald eine wohlgefällige bald eine mißfällige Beschaffenheit, die aber aus der Entstehung der ästhetischen Gefühle, nicht der sinnlichen, zu begreifen ist; — angenehme Formen und Gestalten, im eigentlichen Sinne, möchten wir wohl schwerlich kennen; wir kennen nur schöne und häßliche und dergl.

Die reichste Quelle der niedern, angenehmen und unangenehmen, Gefühle ist im Tastsinn gelegen; doch muß man ihn hier als Empfindungs- und Wahrnehmungsvermögen auch im weitesten Sinne auffassen. Es ist auch kaum zu bezweifeln, daß der Reiz der Tastnerven und damit des Tastsinnes selbst einen bedeutenden Einfluß ausübt auf die Entstehung der Gefühle bei den Funktionen der übrigen Sinne, zur Entstehung des Wohlgeschmackes, wie Mißgeschmackes, des Wohlgeruches, wie des Wohllautes und von deren Gegentheilen, und selbst des Angenehmen und Unangenehmen im Sehen. Bei der sinnlichen Lust und Unlust, die aus dem Gehörssinne uns zufließen, ist dies am auffallendsten, weil die zitternde Bewegung der Luft, die Leiterin und Ursache des Tones, auch offenbar die zarten Nervenwärzchen affizirt, die an der obern Haut liegen und Organe des Tastsinnes sind.

Alle Gefühle, welche nur bemerkbar bei Tastempfindungen entstehen, sind durch den Wechsel angemessener Reibungen und Berührungen, durch eine Art Kitzel zu begreifen, welcher entweder den äußern Körper und die daran liegenden Tastorgane, oder dessen gleichartige Theile, die Nerven im Innern, trifft. Die elektrische und galvanische Erregung des Körpers ist angemessen und gefällt wohl, bis der Schlag eintritt, wo der Differenzpunkt überstiegen wird, der nicht allein im Konduktor, sondern auch im Gefühlsvermögen steckt. Der sogenannte körperliche Schmerz ent-

steht immer durch zu heftigen Reiz und Druck, durch solchen Grund, der den abgemessenen Bereich, die Fassung des Empfindungsvermögens übersteigt; es liegt ihm daher im Körper stets entweder Krampf oder Entzündung zu Grunde, entweder konvulsivische Zerrung durch Krampf, oder Ueberfüllung der zartern Blutgefäße mit Blut, welches zu sehr die Nerven spannt. Wo beide Ursachen zusammenwirken, steigt der Schmerz, und so entsteht die Pein beim Schlag und Stich. — Der leichte Wechsel der Affektionen beim Kitzel, im engern Sinne und so lange er mäßig ist, thut wohl; übersteigt er unsere Fähigkeit, ihn zu beherrschen, so wird er unnatürlich, und wenn auch an sich nicht peinigend, doch aufreibend, weil die erzeugte Wuth dann zur Produktion eines Giftes mitwirkt, das tödten kann. Daher schreiben sich auch einige Arten der Tortur aus der barbarischen Zeit. — Aus solcher anpassendern, zartern Erregung der Nerven schreibt sich auch die im engern Sinne sogenannte Wollust her, das Angenehme der Regungen des thierischen Triebes; — aus solcher Beschränkung der angemessenen Regung und Wirksamkeit wohl auch das Unangenehme des Hungers und Durstes, und das Angenehme der Stillung beider aus entgegensetzter Einwirkung auf die Nerven, woran auch das Gefühlsvermögen gebunden bleibt.

So werden also alle einzelnen Sinne in ihrer Thätigkeit eine reichhaltige Quelle angenehmer und unangenehmer Zustände, der Lust und Unlust, der sinnlichen Gefühle; und wenn sie selbst nicht schlechthin die Quelle heißen sollen, so muß man einen andern Namen für die Fähigkeit zu diesen Gefühlen wählen, wo dann der Name Sinnlichkeit unstreitig der passende ist, weil der Sprachgebrauch dieses Wort in entsprechender Bedeutung kennt, und weil darin die nothwendige Beziehung auf die Thätigkeiten der fünf sogenannten Sinne anpassend angedeutet ist. Hier hätten wir sie darnach in ihren ursprünglichen und ersten Funktionen kennen gelernt, worin sie schon eine reichhaltige Quelle der Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten des thierischen und menschlichen Lebens ist; denn auch das Thier ist mancher angenehmen und unangenehmen Gefühle dadurch fähig.

§. 212.

Eigentlicher Grund dieser Gefühle und ihre Verschiedenheit.

So finden wir nun zwar, daß gewisse Reize der Sinnesorgane und der Sinne angenehme Zustände hervorrufen; aber der eigentliche Grund, warum der entstehende Zustand (das Gefühl) angenehm oder unangenehm wird, ist darin noch nicht hervorleuchtend. Unstreitig werden wir hier in der innern Rüstkammer die letzten Gründe eben so wenig klar entdecken und in den eigentlichen ursachlichen Zusammenhang anschauend eindringend, als dies bei allen andern Seelenzuständen, z. B. beim Sehen und Hören der Fall ist. Doch aber können wir an der Hand der Erfahrung darüber mindestens noch einige genauere Bestimmungen gewinnen.

Zuvörderst ist klar, daß das Angenehme und Unangenehme, was bei vielen Sinneswahrnehmungen vorkommt, nicht eine objektive Beschaffenheit der Dinge sei, welche wir empfinden und wahrnehmen; so stellen wir es uns im klaren Denken auch nicht vor: vielmehr kündigt es sich im Bewußtsein als ein Subjektives an, welches unter der Einwirkung der Objekte entsteht. Der Knabe saugt nicht einmal die Süße, viel weniger das Angenehme aus dem Honig heraus, was er bei der Affizirung der Zunge und des Gaumens und der Seele empfindet; es ist vielmehr ein Etwas, was sich nur als ein Subjektives denken läßt. Wenn wir Getränke, Speisen, Farben angenehm und unangenehm nennen, so sprechen wir ungenau, indem wir nur die Empfindungen so benennen sollten, die sie erregen; oder wir denken, sie würden jedes menschliche Subjekt angenehm ansprechen, wie uns; dann aber lehrt die Erfahrung sattsam, daß dies nur in Ansehung weniger Objekte wahr sei; wir denken dann auch wohl, es werde immer uns angenehm sein, und doch ist es anders. Als Kind aß ich gerne mancherlei Obst, was mich jetzt gar nicht anspricht: es war mir der Genuß desselben angenehm, während er sogar jetzt unangenehm ist. Hieraus geht genugsam hervor, daß das Gefühl als ein subjektiver Zustand gedacht werden müsse, der keineswegs in der objektiven

Beschaffenheit der Dinge allein gegründet liegen kann. Eben so wenig ist es eine, bei der Affizirung vom Subjekte allein ausgehende Wirkung; denn wie ich auch mich und meine ganze Kraft anstrengen mag, ich kann es nicht hindern, daß unter gleichen Umständen mir dies wohlgefällt, jenes mißfällt. Es ist für die Entstehung des Gefühles zunächst erforderlich irgend eine Erregung durch ein Anderes, und eine gewisse Beschaffenheit des erregenden Gegenstandes, nebst einer psychischen Disposition und Thätigkeit; nur durch vereinte Wirkung beider entsteht in jedem Momente der Zustand des Gefühles. Und dann lehrt die Erfahrung folgendes Nähere:

Ein gewaltiger Donnerschlag erschreckt aus mancherlei Gründen, und ist daher unangenehm; aber ein Grund des Unangenehmen und selbst des Schreckens liegt gewiß in der übermaßigen Wirkung auf das Gehör, das nicht Kapacität genug hat, um den großen und schnellen Eindruck zu fassen; solcher ist schon dem Gehöre unangenehm, und wirkt wie bei den Thieren, so bei den Menschen, schon einen körperlichen Schauder und ein Zittern, wenn er auch sonst dem Menschen nicht furchtbar ist. So auch der Knall einer Kanone für das an denselben nicht gewöhnte Ohr; — es hätte Moses Mendelssohn den Grund des Erschreckens, der Furcht und des Unangenehmen keineswegs hier in einem verborgenen Nachdenken über die Gefahr zu suchen brauchen; und wenn bei öfterm Knallen das Unangenehme sich verliert, so hätte er auch dafür den Grund nicht in dem Gedanken der geringen Gefahr zu suchen brauchen; Beides ist unmittelbar nothwendig. Denn zu heftige, starke Reize der Nerven und Sinne sind unangenehm; die Heftigkeit und Stärke wirken unangenehme Betäubung, welche erst ausbleibt, wenn die Sinne nach und nach oder durch Uebung Kapacität genug gewonnen haben; das Unangenehme verliert sich, und nicht selten tritt bei dergleichen Einwirkung dann das Gefühl des Angenehmen ein.

Ein sanftes Streicheln ist auch dem Thiere angenehm, und der Kitzel wirkt so beim Menschen Lust, während heftiger Druck, Schlag und Stich unangenehm affiziren; wenn wir Speisen und Getränke hastig hinunterschlucken,

dann genießen wir nicht eigentlich, und eher sind wir unangenehm auf Zunge und Gaumen angeregt.

Verschiedene Gerüche und Dünste betäuben sogleich, wenn man das Gesicht über die Oeffnung der Gefäße hinstreckt, welche die stark riechenden Stoffe enthalten. Nach und nach gewöhnt man sich daran, und es geht dem Geruchssinn hier, wie dort dem Gehörssinne. Der Grund, warum die stinkenden Gerüche mit übeln Gerüchen für uns fast dasselbe sind, liegt vielleicht zum Theil in der Heftigkeit, womit solche gemeiniglich sich aufdringen. — So auch bei den übrigen Sinnen, als dem Geschmacke, Gefühle und Gesichte: es affizirt unangenehm, wenn man eine große Masse eine bedeutende Tiefe hinunterfallen sieht, oder auch, wenn man in einen tiefen Abgrund hineinblickt; selbst der Anblick des gestirnten Himmels, wenn man ihn ganz zu fassen strebt, thut dem Auge weh, so wohlgefällig er in anderer Rücksicht sein mag.

Die oben bezeichnete Sinnlichkeit führt zum unangenehmen Gefühle, wenn die Erregung des Sinnes zu gewaltsam und heftig ist; ob aber eine Einwirkung zu gewaltig und heftig sei, hängt offenbar sehr ab von der Kapacität des Subjektes, die so wechselnd ist, als die Subjekte verschieden sind.

Ist hingegen die Erregung des Sinnes so schwach, daß wir den einwirkenden Gegenstand nicht gewahrnehmen, oder kaum gewahrnehmen können, so entsteht gar kein Gefühl; — wem der Geschmack des Weines angenehm ist, wird kein Gefühl der Lust haben, wenn er Wasser trinkt, womit einige Tropfen Weins gemischt wurden.

Darnach läßt sich annehmen, daß die mittlern und vollern, aber nicht zu starken Empfindungen angenehm, die zu heftigen unangenehm sind.

Dies ist auch ganz begreiflich. Das Angenehme im Gefühle kündigt sich im Bewußtsein an als ein unsern Kräften Zusagendes; anders das Unangenehme, das sie gleichsam hemmt und tödtet; die mittlern Grade der Erregung füllen die Thatkraft aber gleichsam aus, befördern sie und bewegen sie voran, indem die Kraft über solcher ihrer Wirksamkeit wächst.

Oder: die Harmonie des Eindrucks mit dem Maaße unserer Kräfte wirkt das sinnlich angenehme Gefühl, die Disharmonie mit demselben das sinnlich unangenehme.

Daß aber in jener Harmonie und in solcher Kongruenz ein angenehmer Zustand aufkommt, liegt darin begründet, daß in ihr gleichsam eine Fortbewegung und Ausfüllung der Kraft gegeben ist. Hierbei muß aber, um das Meiste des Angenehmen und Unangenehmen zu begreifen auf den natürlichen Zweck der Einrichtung der Wesen mitgesehen werden. Die Natur verfolgt überall die Erhaltung der Dinge und ihrer Arten. Beides aber ist in lebenden Wesen von Selbstthätigkeit derselben abhängig gemacht, welche daher von der Natur wieder in Dienst genommen werden mußte, und dies bewerkstelligte sie so, daß sie die Einwirkungen der Dinge auf die lebenden Wesen mit Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten verband, so zwar, daß die angenehmen angemessen wurden für die Wirksamkeit der erregten Kräfte; — und wenn der Mensch nicht durch allerlei Kunst und Mittel, ich möchte sagen, unnatürlich geworden wäre, so würde es gewiß nur ein seltenes Ungefähr sein, daß das Angenehme ihn zerstörte, und Unangenehmes ihn erhielte: das Thier ist hier mehr sicher gestellt, als der Mensch. So hängt also das Angenehme der Erregung der Sinnesthätigkeit entfernter auch hier mit dem Triebe zusammen; aber grundfalsch ist es, daß allem Angenehmen eine Begierde zu Grunde liege, durch deren Befriedigung es entsteht, wie Krug *) unter Andern behauptet; vielmehr entsteht die Begierde nach Etwas oft nur auf den Grund der angenehmen Empfindung, oder wird mindestens auf diesen Grund erst rege, so wie der Abscheu vor dem übeln Geruche erst entstehen kann, wenn derselbe schon empfunden ist.

Uebereinstimmend mit unserem Grundsatze ist der des C. C. E. Schmid; derselbe gibt in seiner empirischen Psychologie (S. 381 — 2.) folgende beiden Naturgesetze der Entstehung der Lust und Unlust überhaupt an (wobei

*) Ausdrücklich in der Aesthetik. §. 7. zweite Aufl.

er bemerkt, daß diese Entstehung derselben sich allerdings nicht weiter begreifen lasse,):

„Wenn die Gegenstände (und Organe als modifizi-
„rende Gegenstände) unseres Vorstellungsvermögen so be-
„schaffen sind und in einem solchen Verhältnisse zu uns
„stehen, daß sie der Empfänglichkeit desselben einen solchen
„und so vielen Stoff darbieten, als dem Zwecke der fort-
„schreitenden Wirksamkeit seines thätigen Vermö-
„gens an denselben angemessen ist: so entsteht das Gefühl
„der Lust". — Und:

„Ist im Gegentheile das Verhältniß der Gegenstände
„zum Gemüthe so beschaffen, daß der Stoff, den das Ge-
„müth auf diese Art erhält, die fortschreitende Wirksamkeit
„des Geistes hindert und einschränkt: so erfolgt das Ge-
„fühl der Unlust". — Und um diese beiden Grundgesetze noch tiefer zu begreifen, ist wohl nur die Erinnerung nöthig, daß es als Grundtrieb aller lebenden Kräfte angesehen werden dürfe, daß sie thätig zu sein und zu wirken streben, also derjenige Zustand, welcher diesem Grundtriebe angemessen entspricht, einen wohlthuenden Effekt haben müsse, wovon das Angenehme unzertrennlich ist, wie vom Gegentheile das Unangenehme. —

Es gibt gewiß Empfindungen, die den meisten Menschen stets unangenehm sind, und auch solche, die ihnen stets angenehm sind, und zwar bei den verschiedensten Graden ihrer Einwirkung. Dies beweiset nur, daß der Schöpfer uns in solchem Verhältnisse zu den Dingen gebildet hat, daß dasjenige, was unser Dasein und Wohl befördert, uns länger angenehm bleibt, was es beeinträchtigt, mehr von uns geflohen wird; — denn was bleibend mißfällt wie z. B. in der Regel der stinkende Geruch, geht entweder aus Verwesung oder aus solchen Zuständen hervor, die ihr nahe stehen; was allen wohlgefällt, wie der Duft der Rose, ist auch Beförderung des Lebens.

Das Angemessene und Unangemessene ist zuletzt zu bestimmen nach dem Verhältnisse, worin die Reizbarkeit des sogenannten Vitalsinnes und die Erregungen durch Eindrücke stehen; hierüber unten ein Mehreres.

§. 215.

Wechsel in diesen Gefühlen.

Aus dem angegebenen Grunde der Gefühle, welche bei der Thätigkeit der einzelnen Sinne entstehen, erklärt sich: 1) Daß, wie auch schon oben gesagt wurde, das Angenehme und Unangenehme nicht objektive Beschaffenheiten der Gegenstände seien, sondern etwas Relatives. 2) Daß daher dasselbe Objekt auf verschiedene Subjekte einwirkend, verschiedene Gefühle erregen könne. So hören einige Menschen das Quacken der Frösche so gerne, als andere den Gesang der Nachtigall, während jenes diesen andern oft unausstehlich ist; einigen ist der Geschmack des Süßen angenehm, andern unangenehm. Die Kräfte der Menschen, die körperlichen und geistigen, und die Erregbarkeit von beiden, sind nämlich bei verschiedenen Menschen sehr verschieden, und eben so die habituelle Richtung und Stimmung, welche sie einmal genommen haben. Jeder Mensch theilt zwar mit allen Wesen seiner Art Fähigkeiten und Anlagen, die allen ursprünglich und für dieselben Funktionen eingerichtet sind; aber jedes Ich ist an seinen besondern Körper gebunden, der in dem Kreise seiner besondern Einflüsse vegetirt; jeder Mensch tritt unter eigenthümlichen Umständen und Einflussen ins Dasein, und jeder Geist wird dann von Anfang an so verschiedentlich gepflegt, seine Kräfte werden so verschiedentlich entwickelt, geleitet und verleitet, daß man sich über die Gleichheit der Menschen in ihren Gefühlen noch mehr zu verwundern Ursache hat, als über die Verschiedenheit. Die Erregbarkeit des Einen wurde früher für diese zartern, die des Andern eher für diese heftigern und rauhern Einwirkungen gewonnen; die sinnliche Natur erhielt daher in verschiedenen Subjekten eine bald für diese, bald für jene Objekte mehr konvenient Richtung, so daß Einerleiheit der Einwirkungen nun natürlich von großer Verschiedenheit des Effektes unzertrennlich ist. Dem Orientalen ist unsere Musik unangenehm, uns die ihrige; dem Karaiben ist Menschenfleisch ein angenehmer Genuß, während der Europäer einen natürlichen Abscheu hegt gegen solchen Genuß. Jeder Mensch hat seinen Geschmack; de gustibus non est disputandum. 3) Der-

jenige Eindruck, welcher das eine Mal angenehm war, wirkt später minder angenehm, zuweilen mehr angenehm, nicht selten aber auch rein unangenehm: was lange angenehm war, wird gleichgültig, und oft widrig. Manche Speise ißt der Knabe mit Gier, weil sie ihm wohlschmeckt und er meint, er könne ihrer nicht satt werden; er ißt einen Bissen, einen Löffel voll ultra modum, und nun wird sie ihm unangenehm, eckelt ihn gar an. Unsere Erregbarkeit ist nämlich eine sehr wechselnde Größe; unsere Fähigkeit, die Eindrücke zu fassen, durch sie dann mehr oder minder aufgeregt zu werden, wechselt mit Graden; wir können sie sogar theilweise frei lenken, (jedoch nur allmälig und nicht durch bloßes Wollen,) so daß wir gegen gewisse Reize uns gänzlich abstumpfen, für andere außerordentlich empfänglich werden. Darin weicht das sinnliche Anschauungsvermögen bedeutend ab von dem sinnlichen Gefühlsvermögen; — während jenes immer der objektiven Beschaffenheit der Dinge sich enge anschließt, macht dieses sich nicht selten davon in hohem Grade los.

Doch aber liegt in der Verschiedenheit der habituellen Reizbarkeit des sinnlichen Gefühls zu verschiedener Zeit nicht der ganze Grund, warum derselbe Eindruck zu anderer Zeit angenehm und unangenehm ist, oder mehr und minder angenehm und unangenehm ist. Es wirken dazu auch manche andere Ursachen mit, welche größtentheils auf folgende hinauskommen:

a) Es kann geschehen, daß in dem einen Augenblicke, in welchem ein Objekt das Gefühl anregt, noch andere Gefühle, wenn auch höhere, doch einstimmige, in uns rege sind, welche bei nochmaligem Eindrucke fehlen; es können durch frühere und gleichzeitige Eindrücke die empfindenden Kräfte mehr, auch weniger für den Eindruck vorbereitet gewesen sein, so daß nun nicht bloß scheinbar, sondern wirklich, demselben Eindrucke ein ganz anders Gefühl entspricht. Das Ich ist in solchen Zuständen mehr empfänglich und offen für Alles, was zu seinem Zustande stimmt, und erhöhet unwillkührlich das Angenehme und Unangenehme durch Theile, die von andern Gefühlen entnommen sind, die zugleich die Seele beherrschen. Das Angenehme des Gesanges verliert sehr bei jeder Mißstim-

mung des Gemüthes, und dem Melancholischen, dem er kurz vorher angenehm war, kann er so unangenehm werden daß er darüber in Zorn geräth; das Angenehme stimmt nicht zu seinem durchaus herrschenden Gefühle; es wird die Farbe der herrschenden Stimmung auf dasselbe übertragen; — ein Lied, das wir in einer schönen Gegend singen hörten, worauf es Bezug hat, in heiterer Gesellschaft und angenehmer Umgebung, klingt uns viel reizender, als es uns das andere Mal sein kann, wo jene Gründe der Hebung des Angenehmen fehlen. So mischen sich auch durch Uebergang die Nachempfindungen in die Empfindungen, und wenn diese angenehmer Art sind, können sie durch jene in ihrer Annehmlichkeit gehoben und herunter gestimmt werden. Der Wein schmeckt angenehmer, wenn man zuvor Nüsse oder Käse genommen hat, minder angenehm, wenn man zuvor Aepfel aß. Am meisten ausgedehnt ist hier der Einfluß der Gesundheit.

b) Zu solcher Modifikation ist es nicht erforderlich, daß grade gegenwärtige wirkliche Gefühle, Empfindungen und Nachempfindungen in der Seele gegeben seien; bloße Vorstellungen der Einbildungskraft und Anklänge früherer verbundener Gefühle sind dazu hinreichend. Denn auch durch diese wird aus später zu erörternden Gründen die Stimmung eben so beherrscht, als durch gegenwärtige Eindrücke; und namentlich entstehen durch solche Einflüße die sogenannten Aster- oder falschen Gefühle, die sinnlicher Natur sind.

c) Die Wirksamkeit der sogenannten fünf Sinne hängt nach Lehre der Erfahrung in sich enge zusammen, so daß es für die Angemessenheit der Einwirkungen zur Entstehung der Lust und Unlust gar nicht gleichgültig ist, ob wir z B. bei Reizungen der Geschmacksnerven sehen, oder nicht. Der Tabackraucher wird im Finstern kaum durch den Geruch des Tabackrauches merken können, daß er raucht, und also gewiß noch weniger Genuß aus seiner Pfeife ziehen; und doch läßt sich nicht läugnen, daß die verdampfte Beize des Tabaks seinen Gaumen und seine Zunge und seine ganze Wirksamkeit in einigem Grade reizt, in einem Grade, worin das Rauchen beim Sehen ihm auch wirklich angenehm ist. Zur Entstehung des sinnlichen Ge-

fühles bei irgend einem Sinne ist so die vereinte Thätigkeit aller Sinne bald förderlich, bald hinderlich, so wie die Anschauung durch einen Sinn zwar gewöhnlich erhöhet wird, wenn die übrigen Sinne ruhen, nicht selten aber auch vollkommner ist, wenn sie zugleich wirksam sind; ein neuer Beleg des innigen Zusammenhangs zwischen den Funktionen des Sinnes und der Einheit des Sinnes. — Andere Einflüsse auf diese Gefühle, wodurch sie oft bedeutend modifizirt werden, wollen wir da berühren, wo wir von dem Einflusse der andern Seelenvermögen auf das Gefühlsvermögen sprechen.

§. 214.

Weiteres Gebiet der Sinnlichkeit als Gefühlsvermögen betrachtet.

Das Wort Sinnlichkeit hängt, nach §. 211 zu Ende, enge zusammen mit dem Worte Sinn, und deutet zunächst auf ein Vermögen für Lust und Unlust, welche aus der Thätigkeit der sogenannten fünf Sinne entspringen. Jeder aber weiß, daß wir auch noch mehr damit befassen, als das Vermögen für jene, §. 211 aufgezählten, Zustände, wenn sie auch noch gar nicht als Vermögen des Strebens nach diesem und jenem in Betracht gezogen wird. Wissenschaftlich kann aber mit diesem Worte nur ein solcher Umfang der Zustände befaßt werden, worin Gleichartigkeit derselben liegt; und so können nur alle diejenigen Gefühle sinnliche heißen, welche mit den schon genannten Gefühlen dem Hauptcharakter nach angenehme oder unangenehme sind, oder bei denen ihrentwegen die Gegenstände angenehm oder unangenehm heißen können, wovon sie erregt sind. Dann liegt aber in diesem Bereiche sehr viel.

„Alle äußern Objekte, sie mögen nun in oder außer „dem Körper gelegen sein, welche die organischen oder „thierischen Kräfte unmittelbar oder mittelbar begünstigen, „diese in einer, ihrer Bestimmung und ihrem Kraftmaaße „entsprechenden, Weise unterhalten, erhöhen oder erweitern, „— sind Gegenstände des sinnlichen Gefallens. Z. B. gemäßigte körperliche Bewegungen, aufheiternde Getränke, „lebhafte Berührung der Gefühlswerkzeuge, die ermuntern

„ohne zu beunruhigen, reizende Töne und Farben, die „beleben oder besänftigen, hüpfende Melodien, die das „Nervensystem in ein lebhaftes Spiel versetzen." *)

Es ist schon hervorgehoben worden (§. 212 zu Ende), daß die Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten, welche aus der Erregung und Thätigkeit der Sinne und Sinnesorgane entspringen, zwar zunächst ihren Grund haben in der Harmonie oder Disharmonie, worin der Eindruck zu unserer Erregbarkeit und unserer Kraft selbst steht; daß aber ein tieferer Grund in der innern Verfassung und in dem natürlichen (instinktartigen) Streben der Wesen nach Erhaltung gelegen sei, woraus jene Harmonie und Disharmonie selbst zu begreifen sind. Aus dieser naturgemäßen oder naturwidrigen Erregung und Wirksamkeit unserer Kräfte entspringen nun aber weit mehr angenehme und unangenehme Zustände, als wobei die Thätigkeit dieses oder jenes Sinnes besonders hervorragt.

Man hat hie und da neben den sogenannten fünf Sinnen zuweilen noch einen Gemeinsinn oder Vitalsinn (sensum vitalem) genannt; dies that auch Kant; und wenn man, was in dieser Bezeichnung einer Kraft und Wirksamkeit wegen des Wortes Sinn Unpassendes gelegen ist, (weil man bei dem Worte Sinn gewöhnlich nur an das sinnliche Anschauungsvermögen denkt), übersehen will, so kann man alle angenehmen und unangenehmen Gefühle, die der Sinnlichkeit angehören, aus der harmonischen und disharmonischen Erregung und Thätigkeit dieses allgemeinen Sinnes bei Einwirkungen begreifen, und sogar die einzelnen Sinne als Aeste desselben betrachten. Wir wollen das Wort Vitalsinn beibehalten, und begreifen darunter das Vermögen der Wirksamkeit aller körperlichen und der niedern geistigen Kräfte, namentlich des Empfindungs- und des sinnlichen Anschauungsvermögens; seine Wirksamkeit nennen wir Sinnesthätigkeit überhaupt, und insofern aus der Erregung dieser Thätigkeit, der harmonischen und disharmonischen Unterhaltung derselben durch Einwirkungen angenehme und unangenehme Zustände entspringen, nennen

*) Ueberwasser, Ueber das Begehrungsvermögen. S. 15. Vergl. S. 17.

wir ihn die Sinnlichkeit, in dem Umfange genommen, worin wir in der gewöhnlichen Sprache, wie in der Wissenschaft vom sinnlich Angenehmen und Unangenehmen sprechen.

Dieser im ganzen Körper lebende und wirkende Vitalsinn ist das Organ der Natur zur Erhaltung und Fortbewegung der Wesen; das durch den ganzen Körper verbreitete Nervensystem ist sein Organ, wodurch er am engsten verwandt wird mit dem Tastsinne. Der oben angedeutete Zweck der Natur wird nun durch Erregungen dieses Sinnes der reichste Quell der angenehmen und unangenehmen Gefühle und Stimmungen sein müssen, und dieser Sinn sowohl die schon bezeichneten Zweige der Sinnlichkeit enthalten, als auch durch diese einzelnen sehr erhoben und herabgestimmt werden können.

Dieser so gefaßte Vitalsinn und die korrespondirende Sinnlichkeit sind dann wieder zunächst die Quelle der sogenannten körperlichen Gefühle. Körperliche Gefühle heißen gemeiniglich diejenigen, welche in Reizungen des Körpers, namentlich des Nervensystems begründet liegen: und Viele mögen bei diesem Worte wohl an bloß körperliche Zustände gedacht haben; doch aber ist klar, daß jedes Gefühl als ein psychischer Zustand zu denken ist, der hier nur als ein körperlicher oder körperlich-geistiger bezeichnet werden kann, weil die körperlichen Regungen hier merklich sind, woraus der psychische Zustand hervorgeht. Der Zusammenhang dieser psychischen Zustände mit den körperlichen Regungen wird dann aus der allgemeinen Wechselwirkung begreiflich, die zwischen Seele und Leib, namentlich zwischen den untern psychischen Funktionen und den körperlichen besteht.

Dem natürlichen Zwecke der Natur muß nun offenbar derjenige Zustand des Körpers und jene Erregung des Vitalsinnes am angemessensten sein, worin alle Thätigkeiten der körperlichen und niedern geistigen Kräfte normal und ungehindert wirken; dieser Zustand wird als ein angenehmes Gemeingefühl sich darstellen; er ist angenehme Behaglichkeit, und bloß in seiner psychischen Folge genommen das Gefühl und die Stimmung der Heiterkeit, welche bis zur Munterkeit, Freude, Ergötzen und Ausge-

lassenheit steigen kann, des Muthes u. s. w.; auch gehört hieher das Gefühl, welches wir im Lachen haben, das angenehmer Art ist und durch körperliche Reize entsteht. Doch gibt es auch ein so erregtes unangenehme Gefühl, in Fällen, wo wir die Reize nicht beherrschen können und die Respiration gehindert wird; — vom Lächeln steigt der Zustand durch das Lachen, bis zum lauten Gelächter, und mit ihm das Gefühl von Stufe zu Stufe.

Derjenige Zustand, worin jener Vitalsinn zwar nicht mehrseitig angemessen wirksam ist, es aber auf Veranlassung der Erregungen ungehindert sein könnte, ist der Zustand der Gesundheit, welchem auch ein Gefühl der Gesundheit entspricht, das angenehmer Art ist, aber doch nicht so sehr an sich selbst, als vielmehr im Gegensatze zu dem unangenehmen Gefühle der Krankheit. Daher sagt der gemeine Mann ganz recht: Man weiß nicht, ein wie großes Gut die Gesundheit ist, als nur, wenn man krank war.

Ist nämlich durch den Körper in seinem Gesammtzustande eine Störung der normalen Wirksamkeit verbreitet, z. B. der freie Blutumlauf, das freie Athemholen gehemmt, so ist auch mehr oder minder für die psychischen Funktionen ein Hinderniß, eine Hemmung eingetreten, welche ein unangenehmes Gefühl, das Gefühl körperlicher Schwäche, körperlichen Mißbehagens und des Schmerzes und eines Leidens ist. Es gibt zwar Krankheiten oder Momente in ihnen, in denen wir geistig gleichsam mehr entbunden oder frei sind und uns wohl fühlen; aber diese Fälle sind Abnormitäten, welche sich gemeiniglich durch alle schlimmen Folgen kenntlich machen.

Es entstehen durch Hemmungen des Vitalsinnes, in wie außer dem Zustande der Krankheit, das unangenehme Gefühl der Unbehaglichkeit, der Beklemmung, der Furcht, des Unwillens, der Niedergeschlagenheit, des Mißmuthes, der Bangigkeit, des Schreckens, Entsetzens, der Schwäche, der Ermattung, Erschöpfung, die bis zur Ohnmacht steigen kann, in welcher das Gefühl des Unangenehmen weichet. Beim Nachlassen dieser Zustände treten mit der Erholung, Er-

quickung und Genesung wieder die angenehmern Gefühle ein, welche darnach benannt werden.

Das Unangenehme des Hungers und Durstes, der Sättigung und Uebersättigung, wie des Schmerzes und dergl. ist ebenso die Wirkung des unangemessenen Zustandes des Vitalsinnes; obwohl dieses auch zum Theile aus einer unangemessenen Erregung des Tastsinnes für sich entspringt, wie das Angenehme des Kitzels und der Regung und Befriedigung der thierischen Triebe überhaupt.

Wie das Angenehme des Zustandes der Gesundheit sich steigert beim Aufhören der Krankheit, so auch wird das Angenehme erhoben, was der Genuß von Speisen und Trank gewährt, wenn man Hunger und Durst hatte.

Wenn der Vitalsinn (und die Sinnlichkeit) nicht von anderer Seite unangenehm erregt wird, so ist jedes Einzelgefühl, d. h. das Gefühl, was bei der Funktion eines der fünf Sinne entsteht, zureichend, um ein angenehmes Gemeingefühl zu erregen. Ein angenehmer Geruch macht uns wohl aufgelegt; ein lieblicher Ton macht uns heiter und stimmt uns zur Freude; — es kann aber aus demselben Grunde unter jenem Umstande das unangenehme Einzelgefühl uns ganz übel disponiren. So begründet ein übler Geschmack oder Geruch das unangenehme Gefühl des Eckels und Entsetzens, eines psychischen Zustandes, der auch allein körperlich verursacht werden kann und körperlich motivirt wird, nicht selten bis zum Erbrechen, was wieder bloß körperliche Funktion ist. Ein disharmonischer Laut kann uns so unangenehm affiziren, daß wir darüber unwillig und eifrig werden.

Tritt eine Disharmonie des Gemeingefühls und des Einzelgefühls ein, tragen beide einen andern Ton, so werden sie zwar gemeiniglich sich schwächen, doch kann auch das eine das andere umstimmen, so wie das eine gleichsam vom andern verzehrt werden kann, um nur seinen Grad noch zu erhöhen.

Daß auf alle diese Gefühle die Gesundheitsumstände bedeutend einwirken, bedarf wohl keiner Bemerkung mehr; außer dem aber bemerken wir noch, daß, weil alle diese Gefühle körperlich so sehr begründet sind, — obwohl sie auch, wie wir nachher sehen werden, rein psychisch be-

gründet werden können, — daß deßhalb alles dasjenige einen bedeutenden Einfluß auf ihr Entstehen und ihren Grad haben müsse, was die Irritabilität und Sensibilität des Nervensystems besonders hemmt und befördert, als hitzige Getränke, mancherlei aufregende und niederschlagende Arzneien.

Diese Gemeingefühle bezeichnen wir als geistig-sinnliche, obwohl wir verborgenere Mitwirkung des Körpers zu ihrer Entstehung so wenig hier läugnen, als bei irgend einem andern Gefühle. Sie sind nach Verschiedenheit der Subjekte sehr verschieden, so daß unter denselben äußern Umständen nicht selten ganz entgegengesetzte Gefühle eintreten.

Anm. Man hat gefragt, ob das Gefühl der Lust oder Unlust das frühere sei. Diese Frage bedarf der nähern Bestimmung; denn weil jeder Augenblick des Lebens ein froher und leidender Zustand sein kann, so muß dabei offenbar auf die ersten Anfänge des Lebens zurückgegangen werden, und auch dann läßt sich dieselbe noch nicht entscheidend beantworten, sowohl, weil der Anfang des Lebens in zu tiefem Dunkel liegt, als auch, weil es noch ein Drittes gibt, die Gefühllosigkeit und Gleichgültigkeit; denn Lust und Unlust sind, um mit Kant zu reden, nicht wie + und 0, sondern wie + und — entgegengesetzt; daher halten wir mindestens für unrichtig, was Kant, der den Anfang der Gefühle in den Schmerz und die Lust in Aufhebung desselben setzt, darüber weiter sagt, *) für unerweislich.

Von Lust und Unlust, von beiden würden wir als solchen nicht wissen, wenn wir nicht durch ihren Wechsel darauf geleitet würden; Lust würden wir nicht kennen, wenn wir nicht auch Unlust erführen, so wenig als die Gesundheit ohne Krankheit. Nur an der Verschiedenheit lernen wir die Dinge kennen, und wäre Alles einerlei, so würden wir gar nicht einmal denken. So wird auch die Lust tiefer gefühlt bei vorhergehendem Schmerze, aber auch

*) Sieh' in dessen Anthropologie, S. 181—2.

umgekehrt, so daß auch von dieser Seite jene Frage sich nicht beantworten läßt *).

So hat man auch gefragt, ob die Summe des Angenehmen oder die des Unangenehmen im Leben die größere sei; — die Antwort hierauf scheint uns unbedenklich zu Gunsten des Angenehmen beantwortet werden zu müssen, obwohl es Ausnahmen bei einzelnen Menschen geben kann, die von Geburt an zum schweren Leiden verurtheilt zu sein scheinen; denn im Durchschnitte lieben weit mehr Menschen das Leben wegen seiner Annehmlichkeiten, als es andere wegen seiner Unannehmlichkeiten hassen.

§. 215.

Anderweitige Entstehung der sinnlichen Gefühle, besonders durch Vorstellungen.

So entstehen also manche Zustände des sinnlichen Gefühles aus körperlicher Affektion, welche bis zu den niedrigen geistigen Kräften dringt. Die dadurch entstandenen Gefühlszustände bedürfen aber jener äußern körperlich-geistigen Einwirkungen nicht immer, um entstehen zu können; denn innere körperliche Affektionen, die gleichsam im Körper und aus ihm erzeugt werden, ja auch die bloßen Vorstellungen von Dingen, sind in vielen Fällen der zureichende Grund der sinnlichen Gefühle, selbst jener, welche durchaus eine Affektion der Sinnesorgane von Außen zu erfordern scheinen. Der angenehme und widrige Geschmack, den wir im Munde fühlen, ist nicht immer von Außen erregt, und so können selbst angenehme Stimmen unserm Gehör Gefühle leihen, ohne daß irgend ein Laut und Schall das Ohr affizirt. Sehr scheinbar geschieht dies häufig im Traume, aber wirklich nicht selten in gewissen Krankheiten.

Auch die bloßen Vorstellungen von Dingen wirken auf das Gefühlsvermögen, wie die Dinge selbst. — Jeder

*) Lesenswerth ist in Betreff dieses Punktes, was Fries in dem Handbuche der psychischen Anthropologie, Bd. 1. S. 196. darüber beibringt, obwohl er sehr zur kantischen Ansicht hinneigt.

weiß, daß die bloße Vorstellung von Dingen, die uns anekelten, als wir sie sahen oder schmeckten, eine Neigung zum Erbrechen mit sich führen kann und wieder das Gefühl des Eckels erregt. Es gibt in der gemeinen Volkssprache manche und überdies sehr onomatopoetisch zeichnende Worte, welche wir in dem gebildeten Umgange entweder gar nicht, oder nur äußerst vorsichtig gebrauchen, und immer viel lieber umschreiben, um nicht unangenehme Gefühle zu erregen. Schweig' doch davon still, sagen wir nicht selten; es ist ja zum Erbrechen. — Nach dieser Seite hin kann ein Dichter, wenn er undelikat oder unvorsichtig ist, nicht bloß den ästhetischen, sondern auch den sinnlichen Geschmack verletzen, und es kommt uns noch immer vor, als hätte Virgil deßhalb besser gethan, wenn er in der Aeneis des Vorfalls mit den Harpyen nur obenhin erwähnt, sich aber nicht in der Beschreibung desselben verweilt hätte.

Wie sehr leicht die Entstehung derselben sinnlichen Gefühle bald durch körperliche, bald durch psychische Gründe herbeigeführt werde, ist noch besonders auffallend beim Lachen und dem dasselbe begleitenden angenehmen Gefühle. Das Lachen, als jener dem Menschen eigenthümliche Zustand, der auf einer konvulsivischen Erschütterung des Zwergfells beruht, und von einem lebhaften Gefühle begleitet ist, entsteht ursprünglich nur durch einen körperlichen Kitzel, jedenfalls nur durch körperliche Affektion, die sich nach mechanischen Gesetzen bis zum Zwergfell fortsetzt, in einer Art von Krampf; später aber entsteht es gemeiniglich nur rein psychisch, durch bloßes Anschauen, ja auch durch bloßes Imaginiren von allem dem, was man lächerlich, komisch und drollicht heißt; auch das Witzige erregt Lachen oder stimmt doch dazu. Plumpe Verstöße des Malers gegen das Kostume, oder auch die Fiktion derselben, erregen Lachen.

So wahr es nun ist, daß diese bloßen Vorstellungen zum Lachen bringen können, so bleibt es doch sehr schwer, das Charakteristische der Lachen erregenden Vorstellungen hervorzuheben; so viel ist uns gewiß, daß nicht eine einfache Vorstellung, sondern nur eine zusammengesetzte dazu bewegen könne, eine Kombination von Vorstellungen, die unerwartet Erscheinungen zusammenstellt in der Weise,

wie im Witze, worin die himmelweit von einander verschiedenen und in einem Nebenmerkmale sich gleichenden Dinge, auf solchen Umstand hin als einerleie Dinge erscheinen. — Wer viel lacht, verräth wenig Verstand und Witz; per risum multum debes cognoscere stultum; denn er zeigt, daß ihm mehr unerwartet und auffallend sei, als ihm bei mehr Denkvermögen und Witz unerwartet und überraschend sein dürfte. — Der Witz erregt nicht Lachen, wenn er die Gegenstände unserer Verehrung betrifft, womit uns das Lächerliche im Gegensatze erscheint, weil dies dem Verächtlichen sehr oft verwandt ist; — religiöse Gegenstände zu travestiren, ist eine Arbeit, die sich meistens schlecht belohnt sieht. — Das Thier scheint des Lachens nicht fähig zu sein; dies läge dann begründet in seiner körperlichen Konstruktion; daß es aber durch bloße Anschauungen nicht dazu kommt, hat seinen Grund überdies in seiner psychischen Unvollkommenheit, in dem Mangel des Denkvermögens, und insbesondere des Witzes und des Vermögens, diesen selbst zu fassen. —

Daß das mäßige Lachen ein angenehmes Lebensgefühl bewirkt, kommt zum Theile gewiß daher, daß es eine dem Organismus des Körpers förderliche, der Gesundheit zuträgliche Erschütterung ist *).

Sollen aber die bloßen Vorstellungen jene Gefühle erregen, die auch durch körperliche Erregungen entstehen, z. B. das Gefühl des Eckels, des Lachens u. s. w., so ist immer erforderlich, daß die körperliche Erregung und die Entstehung des Gefühles durch dieselbe schon früher einmal Statt fand. Wem unangenehme Empfindungen durch Geschmack, Geruch u. dergl. noch nicht Eckel verur-

*) Mehreres über den Grund des Lachens und das entsprechende Gefühl kann man nachlesen bei Flögel, über das Lachen; bei Maaß in dem Versuche über die Gefühle, Bd. 2. S. 181—195. und in der Schrift: Psychologische und Physiologische Untersuchung über das Lachen. Wolfenbüttel, 1794. — Sollte der Grund, warum der Witz Lächeln erregt, nicht zuletzt darin gesucht werden können, daß der Witz eine Art von Krampf in der Psyche wirkt wegen der Zusammenziehung der Vorstellungen verschiedener Art, und daß dieser jene körperliche krampfhafte Erschütterung hervorruft?

sachten, wird ihn durch schmutzige Bilder und Vorstellungen wohl schwerlich erregt finden.

Diese Bemerkung führt auf das Anwecken der Gefühle und das sogenannte Gedächtniß für Gefühle. Die Gefühle wecken sich zwar nicht wechselseitig, wenigstens nicht unmittelbar, aber früher dagewesene Gefühle werden wiedergeweckt, wenn Vorstellungen von Dingen eintreten, welche damals mit ihnen zusammenhingen, als sie da waren; sie sind dann aber gemeiniglich schwächer, als sie früher waren, können aber auch eben so stark, ja unter gewissen Umständen noch stärker sein. Ich mag nicht daran denken, sagen wir, denn es ist mir die Sache zu unangenehm, zu eckelhaft ꝛc.

Der Grund dieser Wiederentstehung der Gefühle durch solche Erweckung ist grade derselbe, worauf auch die Reproduktion der Vorstellungen durch Vorstellungen beruht, deren Gesetze im ersten Bande §. 68. u. folgg. erörtert sind. Tritt nämlich in der Seele ein Theil eines frühern Zustandes wieder ein (hier dieselbe Richtung zum Anschauen von Gegenständen), so ist die Seele wirksam, die ganze frühere Haltung wieder zu gewinnen, wenn nicht ein stärkerer Grund sie ablenkt zu einer andern Richtung. Die Vorstellung des schmutzigen, Eckel erregenden Gegenstandes war da, als er uns Eckel erregte; jene Vorstellung tritt wieder ein und mit ihr ein kräftiger Ansatz zu diesem. — Ohne zu zittern, kann ich davon nicht sprechen, heißt es so auch, so hat mich die Sache erschreckt. (Hierin liegt dann zugleich eine Bestätigung dessen, was wir über den Grund der Reproduktion der Vorstellungen an der bezeichneten Stelle gesagt haben).

Die meisten Gefühle, in denen wir leben, glücklich und unglücklich sind, entstehen so auf den Grund der bloßen Vorstellungen; doch muß man hiebei das Wort Vorstellung in seiner weitesten Bedeutung nehmen, worin es auch den Gedanken befaßt. Nach dem Verhältnisse dann, worin das vorgestellte Angenehme oder Unangenehme in zeitlicher und anderer Rücksicht zu uns steht, bekommen die Gefühle wieder eigenen Namen und Charakter, welcher letztere sich, wie bei den Gefühlen überhaupt, nicht völlig beschreiben, nur durch Erfahrung kenntlich auffassen läßt. Ist der

Gegenstand des angenehmen Gefühles gegenwärtig, so tritt Lust, Freude, Fröhlichkeit und Ergötzung ein; liegt er in der Zukunft, so erregt seine Vorstellung Hoffnung und Muth, Vertrauen, Zuversicht, welche, wie das sie belebende angenehme Gefühl, mit der Sicherheit wachsen, daß wir das Gut erlangen; — ist der Gegenstand vorübergegangen, so wirkt er das Angenehme der Erinnerung. Der Gegenstand des unangenehmen Gefühls wirkt in der Gegenwart Unlust, Aerger, Kummer, Harm, Betrübniß, Unwille, Schwermuth, Verdrüßlichkeit, Niedergeschlagenheit, auch selbst das Gefühl der Schaam u. dergl. mehrere, wie sie oben bezeichnet sind; ist das Uebel vergangen, so ist die Erinnerung daran bald angenehm (memoria praeteritorum malorum iucunda; — olim meminisse iuvabit;) bald unangenehm; letzteres ist auch z. B. bei der Schaam der Fall; liegt es der Vorstellung gemäß in der Zukunft, so entsteht das Gefühl der Besorgniß (das Leben in zukünftigen Sorgen), der Furcht, welches bei plötzlichem, wahren oder scheinbaren, Einbrechen des Uebels Angst, Schrecken, Bestürzung, Entsetzen, Grausen und Grauen wirkt, welche alle wohl momentan die Kräfte bedeutend heben können, sie aber auch niederschlagen und lähmen, bis zur Ohnmacht. Auch die Verzweiflung gehört dahin. Das Uebel, was in der Zukunft liegt, erregt auch das Gefühl des Muthes, wenn es als bloßes Hinderniß erscheint, das besiegt werden kann. Ist das Uebel oder das Wohl in Andern, so entsteht bei der Ahnung und Vorstellung desselben das sympathetische Gefühl, Mitleiden und Mitfreude, worüber unten noch im Besondern gesprochen werden soll; — denn die sympathetischen Gefühle sind keineswegs ursprüngliche, sind Anklänge und Reflexe der frühern eigenen Gefühle unter besondern Umständen.

§. 216.

Ueber die Haupt-Arten dieser Gefühle, ihre Mischung, Dauer, Stärke und Gesetze derselben.

Die sinnlichen Gefühle sind entweder einfach oder zusammengesetzt, rein oder gemischt; die einfachen sind immer rein angenehm, oder rein unangenehm *); die zusammengesetzten können rein und gemischt sein. Einfach ist das Gefühl, was aus dem Gemüthe entspringt, wenn nur eine Saite unseres Innern durch einen einfachen Gegenstand angemessen oder unangemessen angeschlagen wird; z. B. die Lust, welche ein angenehmes Grün für das Gesicht wirkt; zusammengesetzt ist das Gefühl, wenn der einzelne Gegenstand oder mehrere Gegenstände in verschiedentlichen Richtungen das Gemüth aufregen, wobei die mehreren Wirkungen einstimmig und gleichartig, auch mißstimmig und verschiedenartig sein können; im erstern Falle erhöhen sich die Eindrücke, im letztern Falle können durch den Kampf der Regungen beide Seiten gehoben werden, wie der Totaleffekt ein mehr angenehmes, und ein

---

*) Gleichgültigkeit ist kein Gefühl, vielmehr Abwesenheit eines merklichen Gefühles, und läßt sich höchstens als eine Gemüthsstimmung ansehen, welche die Entstehung von Lust und Unlust gleich befördert und hemmt; sie wirkt auf unser Thun weder fördernd noch hemmend ein, und darnach ist sie benannt. Mit dieser Gleichgültigkeit gegen Sachen ist nicht einerlei das Gleichgewicht der angenehmen und unangenehmen Gefühle, welche Objekte in uns zugleich erregen können, die mehrere Seiten bieten; aus solchem Gleichgewichte aber kann Gleichgültigkeit gegen die Objekte hervorgehen, so daß wir an ihnen ohne Interesse und Desinteresse vorüber gehen. — Das Wort gleichgültig hat aber in vielen Fällen schon die Bedeutung des Mißfälligen; er ist ihm eine gleichgültige Person, sagt man, und deutet damit an, daß diese Person dem Andern schon unangenehm ist; das ist Euphemie, aber bitterer, als die schlichte Redeweise; — Gleichgültigkeit ist oft auch bleibende Gemüthsverfassung, und als solche finden wir sie im phlegmatischen Temperamente. —

mehr unangenehmes Gefühl sein kann. So wirken manche Gegenstände einen gemischten Geruch, der grade durch seine heterogenen Bestandtheile mehr Wohlgeruch wird; andere wirken einen süßlich-bittern, wieder andere einen bitterlich-süßen Geschmack, welchem jedesmal eine Mischung des Wohlgefallens und Mißfallens entspricht, welche im Totaleffekt verschieden ist, jenachdem dem Subjekte das Süße oder Bittere mehr angenehm oder unangenehm ist. Wenn bei solchem zusammengesetzten oder gemischten Gefühle die Bestandtheile sich das Gleichgewicht halten, so wird der Gegenstand nach und nach widerlich, rein unangenehm werden; unsere Thätigkeit und Aufmerksamkeit arbeitet dann bald mehr auf dieser, bald mehr auf jener Seite, bis wir rein angenehm unterhalten sein wollen und den Gegenstand meiden.

Wenn gemischte Gefühle und Stimmungen nicht mehr aus Reizungen der äußern Organe, sondern aus der gesammten Sinnesthätigkeit entspringen, so entsteht namentlich das, was bei den Psychologen (z. B. bei Carus, Maaß und Schulze, — wovon letzterer sonderbar genug meint, daß man nicht zugleich angenehm und unangenehm affizirt sein könne *); als wenn man nicht die weiße und schwarze Farbe zugleich sehen, die eine gern und die andere ungern sehen könnte!) süßer Schmerz und bittre Freude heißt; bei welcher Bezeichnung dieses Doppelte besonders merkwürdig ist: daß die Adjektiva: süß und bitter, ursprünglich nur Empfindungen des Geschmackssinnes bezeichnen, ohne Rücksicht auf Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, dann die Bedeutung des Wohlgeschmacks und Mißgeschmacks annehmen und so durch eine Art von tropischer Redensart schlechthin für angenehm und unangenehm gebraucht sind; und ferner: daß diese Adjektiva in jenen Zusammensetzungen den Hauptcharakter des

*) In der hier angezogenen Stelle S. 297. seiner psychischen Anthropologie verwechselt Schulze auch wieder das Bewußtsein der Unannehmlichkeit und Annehmlichkeit mit dem Gefühle, jedoch etwas sonderbar; es heißt: Das Bewußtsein einer Annehmlichkeit kann nicht zugleich eine Unannehmlichkeit in sich schließen. Vergl. oben S. 45.

Gefühles bestimmen; süßer Schmerz ist ein mehr angenehmer Zustand, bittre Freude ein mehr unangenehmer. Solche Mischung der Gefühle kommt stets auch vor in der leichten Melancholie. — (Daß man bei dem Ausdrucke: gemischte Gefühle, nicht an körperlich-geistigen Ursprung denken dürfe, bemerken wir hier bloß, weil solche Benennung bei einigen Psychologen diese Bedeutung hat).

Die sinnlichen Gefühle können eine längere und eine kürzere Dauer haben, eine größere oder geringere Protension; Einige nennen dies, auch zulässig, ihre Extension; sie können einen niedern und höhern Grad haben, wie die Gefühle des Lieblichen und des Entzückenden (Berauschenden), mehr oder minder Intension; können auch durch die Verbreitung des Eindrucks mehr oder minder den ganzen Menschen aufregen und ansprechen, oder eine verschiedene Extension haben. Ceteris paribus steht die Dauer der Gefühle in umgekehrtem Verhältnisse zu ihrer intensiven und extensiven Größe. Denn das Angenehme und Unangenehme nimmt nach Graden ab, bis sein Charakter verschwindet, um so mehr, je stärker es war. Ganz natürlich; denn die Kraft, welche wir Sinnlichkeit nannten, wird nur durch die Beschäftigung von Seiten der Reize angenehm unterhalten; die Einwirkung der Gegenstände kann aber nicht viel länger reizen und beschäftigen, als bis die Wirkung, das Gefühl zu Stande gekommen ist. Eine, lange Zeit gespannte, Stahlfeder verliert ihre Elastizität, so das Gemuth seine Irritabilität durch anhaltende Aufregung. Der angenehmste Ton der Harmonika verliert seinen Effekt, wenn er zu lange angehalten wird, und die Furcht verliert immer an Kraft, wenn man länger in der Vorstellung des gefürchteten Gegenstandes verweilt. Was lange besteht, so wie, was oft unverändert wiederkehrt, verliert nach und nach seine Reize und Abreize. Der Soldat, der auch furchtsam ins erste Treffen geht, verliert den Muth beim zweiten und dritten Male nicht mehr so leicht. Der Regent, der vorzüglich nur durch Furcht vor ihm und durch Schrecken herrscht, hütet weise seinen Pallast, und der Stellung der Großen dürfte zu öfteres Erscheinen im Volke überhaupt nicht sehr vortheilhaft sein.

Es ist in neuerer Zeit durch Beweise aus der Erfah-

rung außer Zweifel gesetzt, daß die harten Strafen, wenn sie auf viele Arten der Verbrechen gesetzt werden, die Verbrechen nicht aufhalten, sie vielmehr noch häufiger machen; und von diesem Gesichtspunkte aus ist dann sehr viel Gehaltvolles gegen die Todesstrafe erinnert worden, und gewiß so viel entschieden, daß die Kapitalverbrechen sich immer unverhältniß verminderten, je weniger Verbrechen von der Gesetzgebung zu ihnen gerechnet wurden. Die schweren Strafen, wenn sie nämlich häufig verhängt werden, wie dies in dem Falle nothwendig wird, wenn sie auf viele Arten der Verbrechen gesetzt sind, kommen der Menge alsdann zu oft ins Bewußtsein, wozu auch selbst ihre Größe beiwirken mag, die dem Gemüthe noch Nahrung und Unterhaltung gibt; nach und nach wird der Mensch mit ihrer Vorstellung vertraut, sie verlieren ihr Furchtbares; und auf der andern Seite erhält die verbotene Handlung dann durch die Strenge des Verbotes und der Strafen neben der größern Vorsicht nur noch einen höhern Reiz, weil das Angenehme und einseitig Vortheilhafte derselben öfter vorschwebt und so mächtiger wird durch allmälige Beseitigung der Abreize; auch abgesehen davon, daß wir von Natur aus noch aus andern Gründen gegen das am liebsten handeln, was uns von Andern untersagt wird; **nitimur in vetitum cupimusque semper, negata.**

(Ueber die Vermehrung der Verbrechen durch die strengen Strafen, namentlich durch die häufige Todesstrafe, findet sich unter andern ein interessanter Aufsatz von Prof. Grohmann in Hamburg in dem psychologischen Magazin von Friedreich, im 1ten Hefte, S. 28 — 41. Wir erlauben uns, über diesen nun so vielfach angeregten Gegenstand folgende Data aus dem angezeigten Aufsatze auszuheben:

Vor dem Jahre 1807 stand auf dem Diebstahle auf öffentlichen Bleichen in England die Todesstrafe; als dies harte Gesetz geändert wurde, verminderte sich dieses Verbrechen dreifach, während andere Verbrechen, auf welche die Todesstrafe gesetzt blieb, nicht etwa in gleicher Zahl verblieben, sondern sich um das drei- und vierfache vermehrten. Vor dem Jahre 1807 waren binnen fünf Jahren vierzig Diebstähle an den Bleichen; nach 1807 oder nach

der Abänderung jenes Gesetzes waren binnen den fünf nächsten Jahren nur neun solcher Verbrechen. So in Lancanschire und in ganz Irland. — Eben so kommen vor der Abschaffung der Todesstrafe auf zwei und sechszig Anklagen über diese Diebstähle nur eine oder zwei Ueberführungen; nach jener Abänderung verminderte sich die Zahl dieser Verbrechen und die Ueberführung wuchs in dem Grade, daß Verbrechen und Bestrafung eine gleiche Zahl war. — So beweisen die Akten ein Gleiches in Betreff der Accisen-Stempel und der Verfälschung der Banknoten; seitdem auf letzterer die Todesstrafe steht, seit 1797,

kommen in 8 Jahren 146 Hinrichtungen deßhalb vor,
in 14 Jahren 209 Hinrichtungen und
in 21 Jahren 313 Hinrichtungen, während vor dem Jahre 1797 in jenen Zeiträumen, in dem erstern gar keine, im zweiten 3, im dritten 6 vorkommen. — Die Einwohner von Tauton sagten in ihrer Petition an die Legislatur: das Blut der Hinrichtungen ist der Heerd, der Same der Verbrechen. — In Rußland, Toskana und Oestreich (unter Kaiser Joseph) findet sich mit der Abschaffung der Todesstrafe eine ganz entsprechende Abnahme der Verbrechen, die damit bedroht waren. — England, wo der Strang noch so gewöhnlich ist, fand sich im Jahre 1820 zu 1236 Todesurtheilen genöthigt, während in demselben Jahre in dem dreimal mehr bevölkerten Frankreich nur 361 vorkamen; Frankreich geht mit der Todesstrafe spärlicher um und steht selbst der Abschaffung, wie es scheint, sehr nahe, ohne daß sich die großen Verbrechen deßhalb mehrten, während doch England durch alle Hinrichtungen von ihnen nach dem Obigen gewiß nicht abschreckt: und der Mord, worauf die Todesstrafe in Frankreich steht, ist auch hier häufiger, als fast jedes Verbrechen, worauf sie nicht steht. In Holland, Preußen, ganz Teutschland und in Amerika nehmen Mordthaten und alle schweren Verbrechen sichtbar ab, seitdem man die Hinrichtungen seltener angewandt hat und sie fast zu den Seltenheiten gehören. — Die allgemeiner gewordene Bildung trägt Antheil daran, aber die Verminderung der harten Strafen ohne Zweifel den größten. — Ob aber zu viel Nachsicht ohne Strafe nicht schlimmer sei, als strenge Strafe, darüber wollen wir hier nicht streiten; unser Ur-

theil ist hier übrigens nicht schwankend. — Die Todesstrafe ist in ihrem rechtlichen Grunde (ob zureichenden oder unzureichenden, darüber ist hier die Frage nicht) offenbar weit mehr als Abschreckungsmittel von Verbrechen für Andere und zur Sicherstellung gegen große Verbrecher, denn als bloße Strafe des Verbrechers selbst angesehen; wirkt sie nicht zu dem gewünschten Erfolge als Abschreckungsmittel für Andere, liegt in ihr vielmehr noch eine geheime Anreizung zur Nachahmung der Verbrechen: so ist sie um so weniger zweckmäßig, da in der Regel der große Verbrecher den Tod nicht sehr scheuet, und selbst durch seine Frechheit, womit er dem Ende seines Elendes nicht selten entgegentritt, das Doppelte laut erklärt: daß ihm hartes Gefängniß weit peinlicher sei, als der Tod, und daß er in der Ertragung des Todes noch ein Mittel finde, sich in den Augen Anderer durch seine Frechheit, die Heroismus sein soll, bemerklich zu machen, um so in der erwarteten Bewunderung der Menge die letzte Ehre zu empfangen).

Sollen Gegenstände des sinnlichen Gefühles lange und auch bei öfterer Wiederholung ihrer Einwirkung und Vorstellung gefallen, so muß Wechsel der Erregung mindestens durch Nebensachen gesucht werden, um das Gemüth in neue Thätigkeit zu versetzen. Daher die Anforderung auch des sinnlichen Geschmacks; aut nova, aut nove, und die Sentenz: varietas (sicut variatio) delectat. So erhält nämlich die Sinnlichkeit, welche während des ersten Momentes gleichsam eingeschläfert ist, neues Leben, und so können wir lange Zeit in gleichartigen Gefühlen leben, bis die ganze Reizbarkeit auf eine gewisse Dauer erschöpft ist und höchstens zur Entstehung von Aftergefühlen noch zureicht. So geht es namentlich im Kartenspiel; aus mehren Gründen wirkt es Wechsel der Gefühle, der ein angenehmes Lebensgefühl erhält, und dies Gefühl des Angenehmen kann um so länger andauern, je mehr Varietät das Spiel bietet; — nur jedoch für den, der mehr zur Unterhaltung, als für den Gewinn spielt; letzterem sagt mehr das einfache Hazardspiel zu. Ein Kartenspiel übrigens, was gar keinen Gewinn und Verlust zeigt, wird selten lange unterhalten können, weil Furcht und Hoffnung fehlen, woraus die Unterhaltung vorzüglich entspringt.

Die Dauer der Gefühle steht natürlich mit ihrem Grade und ihrer Ausdehnung, ihrer Intension und Extension im umgekehrten Verhältnisse. Die höchsten Grade der Wirksamkeit der Kräfte sind überall von der kürzesten Dauer und endigen gemeiniglich mit einer habituellen Schwächung derselben.

Die Gefühle haben einen niedrigsten, mittlern und höchsten Grad, und sind darnach auch der Steigerung fähig, sowohl die mehr körperlich, als die mehr geistig verursachten. Sie steigen vorzüglich durch den Kontrast nach einander eintretender Gefühle, so wie durch solchen die Vorstellungen an Klarheit gewinnen, weil die Seele da mehr Weisung erhält, sich von dem Einen weg dem Andern ganz zuzuwenden; **contraria enim iuxta se posita magis illucescunt**; sie erhalten sich am längsten durch den Antagonismus des Angenehmen und Unangenehmen, wie durch das leichte Spiel wechselnder Affekte. — Das kühle Wehen der Abendluft kann nach der Erschlaffung der Kräfte durch schwüle Sonnenhitze ein angenehmes Gemeingefühl erregen, kann wohlgefallen bis zum Entzücken, und ein Trunk kalten Wassers gewährt nicht selten dem durstigen und ermatteten Wanderer tödtliche Wollust. Ein plötzlicher empfindlicher Stich kann sowohl Ohnmacht als Wuth erzeugen. — So erheben einander die Elemente der hoffenden und fürchtenden Liebe bei Göthe:

Freudvoll und leidvoll, gedankenvoll sein;
Hangen und bangen im schwebender Pein;
Himmelhoch jauchzen, zum Tode betrübt;
Glücklich allein ist die Seele, die liebt.

Aristoteles sagt in der Poetik: „Wenn wir eine „gemalte Schlange plötzlich erblicken, so gefällt sie uns „desto mehr, je heftiger wir darüber erschrocken sind." Lessing *) erklärt dies so: „Ich erschrecke anfangs über die Schlange, weil ich sie für wirklich halte. Der Grund dieses Schreckens, als einer unangenehmen Leidenschaft (Affekt) oder vielmehr der Grad der Unlust, die ich dabei empfinde, sei = 10, so wird das Angenehme meines Affektes etwa = 1 sein; so lange ich die Schlange für

*) In einem Briefe an Mendelsohn vom 2. Februar 1757.

wirklich halte, kann ich darüber keine Lust haben. Nun werde ich auf einmal gewahr, daß es keine wirkliche Schlange ist; was geschieht? Die Unlust über den schrecklichen Gegenstand wird = 0, und es bleibt nichts übrig, als die reine Lust." Allein daraus wird nur begreiflich, daß die Schlange wohlgefallen könne selbst wegen der früher erregten Furcht; aber das mehr gefallen des Aristoteles erklärt sich daraus gar nicht. Offenbar aber geht das Wohlgefallen, wovon Aristoteles spricht, nicht allein aus dem Affekte hervor, sondern zum Theile mindestens auch aus dem ästhetischen Effekte der Malerei. Dies Wohlgefallen, wie jenes, werden gesteigert, wenn der unangenehme Affekt des Schreckens plötzlich cessirt; unser Gefühl ist einmal in Wirksamkeit und tritt bei dem Kontraste der Zustände nun ganz auf die Seite, von wo es noch Erregung und Lust gibt. Denn die Wirkung des Kontrastes ist keineswegs bloßer Schein. —

Am meisten wirkt zu den höhern Graden der Gefühle ihre Frische, oder die Neuheit der Empfindungen, weil das Ungewohnte am meisten die Aufmerksamkeit, die Neugierde und die ganze Thätigkeit des Ich auf sich zieht, das darin zudem eine Erweiterung der Erkenntniß des Angenehmen und seiner Quellen wittert. — In diesem höhern Grade der Gefühle, welchen die Neuheit verschafft, hat wohl auch am Ende die herrschende Neugierde der Menschen ihren nächsten Ursprung. — Die Lebhaftigkeit der Vorstellung des Unangenehmen nnd Angenehmen ist auch solche Steigerung, und diese Lebhaftigkeit ist um so mehr gesteigert, je näher der Gegenstand uns liegt oder nun kommt. Die Betrübniß über den Verlust des Geliebten läßt mit der Zeit nach und der Schrecken steigt, je näher das Uebel liegt. Eben so sehr, oft noch mehr als die Neuheit, wirkt das unerwartete, plötzliche Eintreten der Gefühle, namentlich der Affekte, aus mehreren Gründen, die nahe liegen, aber auch vorzüglich aus dem, weil dabei zur Entstehung des Gefühles ein um so höherer Grad der Wirksamkeit des Gefühlsvermögens erforderlich ist, je schneller das Gefühl entstehen soll. Furcht, die plötzlich eintritt, ist Schrecken, sie lähmt alle Kräfte; — das unverhoffte Zusammentreffen mit geliebten Personen nach langer Trenn-

ung macht das Gefühl beim Wiedersehen zur Wonne. Beides stellt Schiller kurz und schön dar in der Jungfrau von Orleans, im ersten Auftritte des zweiten Aktes (S. 174 der Ausg. von Schillers Werken in einem Bande):

Burgund. Wir sind zu schwach, die Völker sind zerstreut;
Zu neu ist noch der Schrecken in dem Heere.
Talbot. Ein blinder Schrecken nur hat uns besiegt,
Der schnelle Eindruck eines Augenblicks,
Das Furchtbild der erschreckten Einbildung
Wird, näher angesehen, in Nichts verschwinden.

Die entgegensetzten Gründe stimmen den Grad des Gefühles herab. — Das Gefühl der Schaam ist am stärksten bei der ersten Sünde, worein die Unschuld fällt; und dies eine Andeutung, daß diese Sünde die schwerste ist, welche der Mensch begeht; dieses edle, unangenehme Gefühl, das an sich allerdings auch sinnlichen Gehaltes ist, obgleich es auch eine höhere Beziehung hat, wird durch nichts mehr abgetödtet, als durch öfteres Verschulden; die Schaam tritt nach und nach in schwächerm Grade ein, bis sie stirbt und der Mensch mit Recht unverschämt heißt.

Die Gefühle erreichen auch zuweilen nach dem Grade der Kapacität] des Subjektes ihr Maximum, bei welchem dann auch die Beschränktheit unsers Gefühlsvermögens erkannt wird; wir ersticken gleichsam vor Freude, wie wir ohnmächtig hinsinken können im Jubel, wie im Kummer und Schmerz; über den Normalpunkt gesteigert, geht Freude in Leid über und wird der Schmerz ein bloßes falsches Gefühl.

Wenn man auf die Entstehung der Gefühle zurücksieht, als welche (nach S. 91.) zum großen Theile in dem Triebe gesucht werden muß, dann wird es begreiflich, daß die Stärke derselben noch ganz vorzüglich davon abhange, ob in dem Genusse einem regen Bedürfnisse entsprochen werde oder nicht. Die unmittelbaren oder ursprünglichen, wie die abgeleiteten und künstlich erzeugten Triebe werden daher zu einer ergiebigen Quelle starker Gefühle, die mit der Stärke der Triebe gleichen Schritt halten, wenn dem Verlangen des Triebes entsprochen wird; so das Gefühl

über erlangte und versagte Ehre im Ehrsüchtigen, das Gefühl der Wollust, des Angenehmen des Genusses der Speise und des Trankes, wenn man ihrer länger entbehrte; die Nichtbefriedigung eines Bedürfnisses führt durch die Unbehaglichkeit zum Unwillen und zur Wuth, — und nimmt auch dem zu späten Genusse seine Reize; — wenn wir bis zu einem mittlern Grade ermüdet sind, ist Ruhe sehr angenehme Nahrung des Körpers und Geistes; und haben wir Durst, so ist kaltes Wasser angenehme Labung. — ist aber die Ermüdung Erschöpfung, ist der Durst übermäßig, so ist die erste Ruhe eher krampfhaft und schmerzhaft, als angenehm, und die Getränke erregen sogar dann nicht selten Unwillen, weil sie unangemessen die Thätigkeit des Triebes ansprechen.

Am meisten wirken auf die Stärke der Gefühle unsere Stimmungen, worüber jetzt.

§. 217.

Gemüth, Gemüthsstimmungen, Gemüthsbewegungen.

Die Entstehung und der Grad des Gefühles ist sehr abhängig von der Disposition welche derselben im Subjekte vorangeht, indem dieselbe bald mehr fördernd, bald mehr hindernd ist. Diejenige Verfassung des Subjektes, welche die Entstehung eines Gefühles oder einer Begierde fördert, dazu Disposition ist, heißt Stimmung desselben für dieses Gefühl und diese Begierde; diese Stimmung heißt, im Gefühlsvermögen angenommen, vorzugsweise Gemüthsstimmung. Gemüthsstimmung ist also die psychische Verfassung des Menschen, als eines fühlenden Wesens, welche die Entstehung von Gefühlen (wozu wir dann gestimmt sind) befördert.

Diese Bedeutung des Wortes Stimmung finden wir auch wieder in vielen, nicht psychische Verfassungen berührenden, Redensarten in analoger Bedeutung. So sprechen wir davon, daß das Instrument rein oder gut gestimmt sei; wir wollen damit bedeuten, daß es so disponirt sei, daß es die geforderten Töne rein und gut angibt. — Verstimmungen, die Maaß den Stimmungen schlechthin

entgegenstellt, kennt die Sprache κατὰ δυσφημίαν nur als Gegentheil der heitern Stimmung.

Die Bedeutung der Stimmung zusammengenommen mit der von Gemüth kann allein die genauere Bedeutung des Wortes Gemüthsstimmung enthalten. Das Wort Gemüth aber hat eine sehr vage Bedeutung, zumal wenn man auf den ältern Sprachgebrauch sehen will. Im neuern Sprachgebrauche ist seine Bedeutung zwar mehr beschränkt, aber doch ist er auch hier noch nicht bestimmt genug ausgeprägt. Gemeiniglich denkt man das Gemüth als das Prinzip der Gefühle und Begierden, legt ihm das Fühlen, Gefühl und das Verlangen, die Begierde bei; aber mit Rücksicht darauf, daß das Verlangen und die Begierde wohl mehr als die Folgen des Gefühles in den Bereich des Gemüthes gehören, denn für sich selbst, und mit Rücksicht darauf, daß sehr gute Schriftsteller und bei weitem die meisten gewöhnlichen Redensarten, worin das Wort Gemüth gebraucht wird, eine Hindeutung auf das Gefühl enthalten, scheint es uns zulässig und der Wissenschaft mehr förderlich zu sein, die Bedeutung des Gemüthes auf das mehr leidentlich bestimmte Gefühlsvermögens einzuschränken, zumal da wir Worte genug haben, um die Zweige des Begehrungsvermögen eigentlich zu benennen. Gemüth ist daher die Seele als Gefühlsvermögen genommen, und ein Synonymum von Herz, welches letztere das Gemüth ist, aber mit besonderer Rücksicht auf die sympathetischen Gefühle.

Auch das Wort Herz kann eine Verfassung des Begehrungsvermögens bezeichnen, wie in der Redensart: beherzt sein; es ist dann so viel als Muth, womit Gemüth offenbar zusammenhängt und woher es die von uns ausgeschlossene Bedeutung erhielt; bei Herz, wie bei Gemüth liegt aber dem Sprachgebrauche gemäß die Beziehung auf das Begehren und Wollen nur mittelbar in den Worten.

Die Gemüthsstimmung kann ganz momentan, sie kann auch auf eine Zeitlang bestehend, kann auch beständig und bleibend sein. Im erstern Falle behält sie ihren eigenthümlichen Namen, (nur zuweilen wird sie als Laune bezeichnet;) — im letztern Falle ist sie entweder erworben,

oder natürlich; die bleibende natürliche Gemüthsstimmung fällt dann zusammen mit dem Temperamente, obgleich sie damit nicht einerlei ist, vielmehr nur aus diesem stammt. So unterscheidet man auch vorübergehende und bleibende Stimmungen des Begehrens, die Neigungen, und des Willens, die Gesinnungen heißen, und wenn sie bleibend sind mit dem Charakter sehr verwandt sind und mit den Maximen im Handeln.

Jede Stimmung des Gemüthes ist entweder eine die Entstehung von angenehmen, oder eine die Entstehung von unangenehmen Gefühlen begünstigende Verfassung desselben; denn nur uneigentlich sprechen wir von gleichgültiger Stimmung. Die Stimmungen sind darnach heitere oder düstere, je nachdem sie die Farbe der angenehmen Zustände tragen, oder der unangenehmen; sie erscheinen dann unter dem Namen der Heiterkeit und guten Laune, oder Mißstimmung, üblen Laune, Verdrießlichkeit, Morosität, u. dergl.; auch die Aengstlichkeit gehört zum Theile hieher.

Die vorübergehende Gemüthsstimmung ist gemeiniglich durch alles dasjenige begründet, was auch für das einzelne Gefühl begründend ist; doch muß dieses ein Gemeingefühl, muß herrschend und rein sein; sie ist dann in solchen Gefühlen selbst gegeben, weil jedes Gefühl für seine Art begünstigende Disposition ist. Indessen pflegt man diese, mit dem einzelnen Genusse und Gefühle untergehende, Disposition nur selten Stimmung zu heißen; man erfordert gemeiniglich einige gleichmäßige Dauer; und diese kann dann durch jene momentanen Gefühle und Stimmungen erzeugt werden. Ein angenehmer Ton kann wie ein Zauberschlag uns umstimmen und uns auf eine Zeitlang heiter machen, wie ein Stich in den Finger auf einmal die Heiterkeit verscheuchen und einen humor difficilis begründen kann.

So wie die heitere Gemüthsstimmung die Entstehung angenehmer Gefühle und ihrer Stärke fördert, das Aufkommen unangenehmer Gefühle hindert, so umgekehrt die düstere Gemüthsverfassung. Wer gut gelaunt ist, kann manchen Spaß hingehen lassen, der ihn sonst empfindlich gekränkt hätte; wer aber mißstimmt ist, den bringt oft jede Kleinigkeit en rage; man sagt dann von ihm, es sei

ihm eins der bekannten Thierchen über die Leber gelaufen, die an sich geringfügig sind, aber doch den Menschen sehr inkommodiren können, der kein Freund der Reinlichkeit ist. — Wenn die Stimmung den Charakter der noch eintretenden Gefühle mitbestimmen soll, so ist dies nur dadurch zu begreifen, daß sie selbst einen mehr angenehmen oder unangenehmen Anstrich hat, der, weil er aus dem ganzen Zustande des Menschen sich herschreibt, auch lange Zeit sich erhalten kann; daher schreiben sich die Benennungen der Gemüthsstimmungen, worin eine Beziehung auf das Angenehme und Unangenehme liegt. — Die Gemüthsstimmung trägt dann gewöhnlich ihre Farbe auf die zunächst folgenden Gefühle über, macht das nicht selten angenehm, was gleichgültig und selbst unangenehm wäre, wenn es allein gewirkt hätte, macht aber auch nicht selten Eindrücke unangenehm und widerlich, die es an sich nicht gewesen wären. —

Die vorübergehende Gemüthsstimmung entspringt meistentheils aus der Weise, wie unsern aufgeregten Wünschen und Begierden entsprochen wird, oder unsere Lage dazu stimmt; — denn die Gemeinfühle stammen meistens daher, und sie bilden in den Stimmungen doch die Hauptsache; so sind wir bald *unzufrieden* gestimmt, *mürrisch*, *ärgerlich*, *verdrießlich* gestimmt, bald *zufrieden*, *heiter*, *fröhlich*, *launig* u. s. w. — Auch die bleibenden Gemüthsstimmungen hangen mit unsern Richtungen im Begehren zusammen, jedoch nicht so unmittelbar, als jene vorübergehenden, sondern mehr vermittelst des Temperamentes und in demselben.

Von der Gemüthsstimmung ist zu unterscheiden die *Gemüthsbewegung*; diese hat einen engern Umfang; sie ist ein ausschließliches Wogen in Gefühlen und im Wechsel gleichartiger sowohl, als verschiedenartiger Gefühle, entgegengesetzt der Ruhe des Gemüthes (Gemüthsruhe); sie ist durch das bloße Wort getreuer bezeichnet, als durch eine weitläufigere Definition. Die Gemüthsbewegung ist meistens auch zugleich Gemüthsstimmung, und zwar Stimmung zu Gefühlen, die durch die Natur von jener befördert sind, d. h. für starke Gefühle und so für *Affekte*; ja sogar fällt die heftige Gemüthsbewegung mit dem Affekte

selbst zusammen. So in der Redensart: Mein Gemüth ist tief bewegt; — in dieser Redensart bezeichnen wir sowohl eine, für tiefe Eindrücke förderliche Stimmung, als auch starke Gefühle der Trauer selbst; wir denken an Affekte. In den Regungen, welche unsern Leidenschaften zusagen, ist das Gemüth meistens heftig bewegt, und diese unruhigen Bewegungen entsprechen den Affekten und sind Affekte selbst. Ueber diese Affekte wollen wir nachher ein Weiteres sagen. §. 219.

§. 213.

Temperamente.

Das niedere Gefühl und das Gefühlsvermögen ist nach Verschiedenheit der Umstände und der Zeit eine sehr wechselnde Größe; bald ist es agil, bald diffizil für seine Wirkungen, erreicht bald hohen Grad, bald bleibt es bei niedern Graden; — doch aber zeigt die sorgfältigere Beobachtung fast in jedem Subjekte einen mehr oder minder hervorstechenden habituellen oder bleibenden Charakter der Gefühle, und eine ihm entsprechende Verfassung (temperatio) des Gefühlsvermögens, welche unter dem Namen des Temperamentes bekannt ist.

Dieser Temperamente hat man von jeher vier unterschieden unter den Namen des sanguinischen, des melancholischen, cholerischen und phlegmatischen Temperamentes; ihre nächsten Wirkungen sind die oben angedeuteten bleibenden Gemüthsstimmungen. — Die Bezeichnungen stammen von den griechischen Aerzten, und hatten anfänglich nur den Sinn, wornach sie gewisse Arten der körperlichen Komplexion und Konstitution bezeichneten; so bei Galen, Hippokrates und den alten Physiologen überhaupt, welche nach dem Urtheile Hallers fast ihre ganze Krankheitstheorie auf die Lehre von den Temperamenten baueten; ein offenbarer Beweis, wie Dirksen *) bemerkt, daß bei ihnen die Rücksicht auf das Gemüth

*) Dessen Schrift über die Temperamente (1804), so wenig sie genannt zu werden pflegt, unstreitig das Beste ist, was über sie geschrieben wurde. Sie liegt unserer Lehre zu

und das Seelenleben höchstens Nebensache, und das Temperament fast ausschließlich auf den Körper bezogen war. Darauf haben sie dann eine analoge psychologische Bedeutung gewonnen, in der sie am gewöhnlichsten genannt werden, seitdem das körperliche und geistige Temperament unterschieden sind. Uns kann nur das letztere hier interessiren, und zur Erklärung der Bezeichnungen bemerken wir in Beziehung auf das erstere nur dies.

Die alten Physiologen der hypokratisch-galenischen Schule unterschieden vier humores oder Flüssigkeiten als Bestandtheile des Blutes, woraus sie die Komplexion des Körpers in Beziehung auf Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Flüssigkeit erklärten. Jene waren nach Galen (im Anfange des zweiten Buches von den Elementen, und im zweiten Buche über die Temperamente) des αἷμα, was Haller durch cruor übersetzt, das Rothe im Blute; χολὴ oder die gelbe Galle (nach Haller das Salzwasser über dem Blutkuchen, und von den Alten als Galle bezeichnet, wegen seiner Schärfe, welche es abgesondert hat); φλέγμα oder Schleim (der wässerigte Bestandtheil des Blutes nach Haller), und die χολὴ μέλαινα, die schwarze Galle (der dunkle Bodensatz des Blutes nach Haller). Je nachdem eins dieser Bestandtheile im Blute vorherrscht, entsteht ein besonderes, nach ihm benanntes Temperament (richtiger Intemperament, weil die gleichmäßige Temperirung fehlt), das haimatische i. e. sanguinische, cholerische, phlegmatische, melancholische. — Diese Ansichten erhielten sich bis ins 16. Jahrhundert fast ausschließlich, wo noch der durch Lessing (wegen dessen Uebersetzung der Schrift: Prüfung der Köpfe) bekannter gewordene Huart darnach schrieb; bis im 17. Jahrhunderte Stahl die alte Ansicht dahin modifizirte, daß das körperliche Temperament nicht bloß aus den flüssigen Bestandtheilen des Körpers zu begreifen sei, sondern aus dem gegenseitigen Verhältnisse der flüssigen und festen Theile; ihm folgte auch Hoffmann, worauf Haller ein förmlicher Antipode der Alten wurde, und das Temperament auf die festern

---

Grunde, und wir verweisen auch auf sie für die weitere Ausführung.

Theile des Körpers bezog, und die flüssigen Theile fast ganz ausschloß, was dann seit Haller das Gewöhnliche wurde. In der neuesten Zeit richtete man den Blick vorzüglich auf die Nerven, ohne doch die physiologische Erklärung zu vollenden. Die Namen sind meistens dieselben geblieben, und wenn auch Einzelne ihre Zahl und Namen vermehrt und geändert haben, so ist dies doch ohne Erfolg für die Wissenschaft gewesen. — Die physiologische Streitfrage haben die Psychologen seit Platner und Kant zur Seite liegen lassen, ohne Zweifel zum großen Vortheile für die psychologische Betrachtung.

Um nun psychologisch die Sache der Temperamente richtig aufzufassen, muß man vor Allem bemerken, daß sie nach aller genauen Redeweise zunächst und unmittelbar dem Gefühlsvermögen zugewiesen werden, gewisse bleibende Verfassungen des Gemüthes sind, wie es im Vitalsinne basirt ist. Der Vitalsinn als das Lebensprinzip erhält seine Regungen und seine Thätigkeit, woraus die Gemeingefühle resultiren, durch Einwirkungen auf ihn vermittelst des Nervensystems und durch Reaktion gegen dieselben. Das Vermögen, durch Einwirkungen erregt zu werden und ihrer fähig zu sein, wollen wir Reizbarkeit, Irritabilität oder Sensibilität heißen; das Vermögen der Seele, so weit es sich in den Reaktionen thätig zeigt, die Reaktion der Seele selbst; in ihr wirkt die Lebenskraft; und alsdann ergibt sich, daß diese beiden in den verschiedenen Verhältnissen in ihrer Verbindung betrachtet nur vier verschiedene Verfassungen des Gemüthes begründen können; der Grund, warum nur von vier Temperamenten gesprochen wird.

Es können nämlich: 1) die Irritabilität der Seele und ihre Reaktion im Menschen sich das Gleichgewicht halten, und beide stark sein; die Eindrücke dringen tief ein und ziehen eben so heftige Reaktionen nach sich. Hier entstehen alle psychischen Erscheinungen, welche die Sprache dem cholerischen Temperamente zuweiset, und damit ist dann das cholerische Temperament zugleich definirt und deduzirt.

2) Beide Faktoren des Gemüthslebens können im Subjekte merklich schwach und sich gleich sein; die Eindrücke dringen nicht tief ein, und das Subjekt ist gegen sie wenig

thätig und theilnehmend; — der Charakter des phlegmatischen Temperamentes.

3) Es kann die Reizbarkeit des Menschen größer, die Reaktion geringer sein; es entstehen leicht bedeutende Einwirkungen, gegen welche die Seele schwach und wodurch sie also mehr bestimmt und regirt ist; das melancholische Temperament.

4) Die Reizbarkeit ist geringer, aber die Gemüthsthätigkeit regsamer; das Gemüth wirkt mit Lebhaftigkeit zurück, und so entsteht das sanguinische Temperament.

Was cholerisches, phlegmatisches Temperament u. s. w. sei, darüber kann offenbar nur die Sprache entscheiden, weil jene Worte nur sprachliche Bezeichnungen sind; allein die Sprache und der Sprachgebrauch bezeichnen nur einzelne Seiten der Dinge und enthalten nie schon selbst die Definitionen, welche man vielmehr erst aus ihnen schöpfen muß. Dieses Geschäft ist durch vorstehendes Schema hier sehr erleichtert, indem es nur nöthig sein wird, die Wirkungen der beiden Faktoren zu verfolgen und dabei auf die Sprache Rücksicht zu nehmen, woraus dann die Einstimmigkeit derselben mit unserer Angabe sich von selbst ergibt.

In Beziehung auf den Grund des cholerischen Temperamentes sieht man sogleich, daß heftige, starke Gemüthszustände, namentlich die Affekte, demselben sehr eigen müssen; — das Gemüthsleben, wenn es sich äußert, ist meistens excentrisch, außerordentlich; Aufbrausen und Wüthen, selbst auf längere Dauer, sind nicht selten; Verwegenheit ist ihm eigen; es ist über leichte Hindernisse erhaben, die sich ihm entgegenstellen. Die Gefühle erhalten sich hier länger fort, sind hartnäckig, wie denn auch Hartnäckigkeit sich in dem Charakter des Cholerikers darstellt; die Gefühle, verzehren aber auch wegen ihrer Heftigkeit früher die Lebenskraft. — Den Cholerikern ist Stolz, Herrsch- und Rachsucht im Bewußtsein ihrer Kraft gemeiniglich sehr eigen, und wenn sie Liebe zum Besitze gewinnen, werden sie auch habsüchtig. — Uebrigens entstehen die Gefühle nicht sehr leicht, das Leben des Cholerischen gleicht dem Leben eines mächtigen Stromes, der ruhig über kleine Hindernisse weggleitet, aber um so mächtiger tobt und

brauset, wenn er gegen Felsen stößt. — Dem cholerischen Temperament entspricht eine bleibende mannhafte Gemüthsstimmung, die jedoch dem trüben mehr, als dem heitern Sinne zusagt, obgleich die Choleriker sich nicht leicht fürchten. Nach Stahl sind sie magis vincere, quam frui cupidi; doch können sie total in Genüssen ausschweifen. — Man findet dies Temperament mehr bei den Weibern, als bei den Männern.

In dem sanguinischen Temperament nimmt Alles eine leichte Farbe an; die Gefühle entstehen leicht und verschwinden eben so bald; der Sanguiniker hofft bald, gibt aber auch bald die Hoffnung wieder auf; daher die sogenannten sanguinischen Hoffnungen der Zeitungsschreiber und dergl.; — der leichte Wechsel der Gefühle, der hiedurch entsteht, begründet in dem Sanguiniker eine heitere Gemüthsstimmung, die das Unangenehme sich bald aus dem Sinne schlägt, Alles auf die leichte Achsel nimmt, und das Angenehme in kurzer Ruhe genießt. Der Sanguiniker ist lebhaft, bald gänzlich für eine Sache eingenommen, aber nicht beharrlich, weßhalb auch alle, langes Nachdenken erfordernden, und alle anhaltenden Beschäftigungen ihm nicht zusagen; er arbeitet lieber gar nicht, als viel. Die niedrigen Sinnesgenüsse sprechen ihn vorzüglich an; Belustigungen jeder Art sucht er mehr, als Schätze zu häufen, und sich dieselben zu sichern; denn er ist nie geizig, aber immer leichtsinnig, flatterhaft, eitel, zerstreut, unbeständig, unbedachtsam und unbekümmert um den kommenden Tag; überhaupt gibt es hier eine Anzahl der Thorheiten, welche freilich mitunter auch Fehler des Charakters und nicht bloße Folge des zügellosen Temperamentes sind. In der Jugend ist dieses Temperament mehr ausgeprägt, als im reifen Alter, wozu die vielen unangenehmen Folgen mitwirken mögen, denen das Verhalten der Sanguiniker sie aussetzt. Der Jugend steht das Aeußere des sanguinischen Temperamentes noch leidlich an, weil ernste und zu bedächtige Jugend, die mehr in den Sorgen der Zukunft, als im Genusse der Gegenwart lebt, selbst verkrüppelt scheint; sie ist ein Mißgewächs. — Der Sanguiniker ist öfter ein liebenswürdiges, als ein achtbares Wesen; er zieht leicht

an und ist gesellig und theilnehmend, zudringlich ohne Ehrgeiz, und lenksam.

Der rasche Wechsel der Gefühle läßt auch jene stärkern und heftigern Gefühle nicht lange dauern, wofür der Sanguiniker sehr disponirt ist; tiefe Trauer, Freude bis zum Entzücken, Zorn, der an Wuth gränzt, alles dies ist nicht selten, aber es ist momentan; er ist bewegten Gemüths, das aber nicht leidenschaftlich erscheint, wie beim Choleriker.

Weil das Wesen das melancholischen Temperamentes das grade Widerspiel des sanguinischen ist, indem es aus starker Reizbarkeit und schwacher Reaktion gegen Eindrücke entspringt: so ist auch natürlich, daß sein Leben fast ein förmlicher Gegensatz gegen das des sanguinischen bildet. Der Melancholiker ist mehr leidend als wirksam, fühlt tief und lange, ohne durch innere Agilität die unangenehmen Eindrücke bald verscheuchen zu können; er erliegt seinem Gefühl, weil er ohne Feuer und Kraft ist. Er ist daher vorzüglich disponirt zur Schwermuth, zur Melancholie und Hypochondrie (gleichsam der Melancholie aus Phantasie); ein Merkmal dieses Temperamentes, was man sogar gemeiniglich allein im Auge hat, wenn man ein melancholisches Temperament bezeichnet. Die Gemüthsstimmung ist düster, das Lebensgefühl unangenehmer Art, weil der leichte Wechsel der Gefühle, der das Lebensgefühl der Sanguiniker so heiter erhält, hier mangelt und das Gefühl der Schwäche immer durchdringt; — das Unangenehme ist daher auch stets drückender, als das Angenehme erhebend; schon das Bild des Unangenehmen schlägt nieder, weil der Umstand, daß es so lange quält, das Bild sowohl gewöhnlicher aufregt, als auch furchtbarer macht. Der Melancholiker ist trübsinnig, sorgenvoll, ernst, unentschlossen, aber beharrlich in dem Entschlusse, erwartet überall her eher Unangenehmes als Angenehmes, fürchtet eher, als er hofft, ist daher ängstlich und furchtsam; jedoch auch wieder geduldig: er ist mehr unthätig aus Mißmuth, als aus Gleichgültigkeit gegen seine Lage; das Unangenehme sagt ihm fast mehr zu, als das Angenehme, ein Umstand, der ihm den Schmerz versüßet, und die momentane Melancholie zu einem gemischten Gemüthszustande macht, welcher ihm durch seine Reize fast angenehm wird. Beschwerliche Anstrengung ermüdet ihn

nicht, sie reizt ihn vielmehr, wenn er darin ist, weil sie dem Gemüthe zusagt, aber er wird leicht von ihr abgeschreckt. Die Melancholischen tragen ganz, wie die Phlegmatischen, das Aeussere der ruhigen Weisen; aber nicht das Innere derselben; ihr Inneres ist um so bewegter, je weniger Muth und Kraft da ist, es durch Reaktion zum Ausdruck zu bringen. — Ihre Gemüthsbewegungen sind mehr schleichend, entnervend, und ruhig leidenschaftlich, als aufbrausend und feurig. Ein heiterer Affekt, weil sie in ihm sich nicht zu Hause finden, ist bei ihnen excentrisch. Krampfhaft wirkt daher die Freude.

Sie sind ungesellig und werden leicht Misanthropen; sie sind zu empfindlich und ernst, unlenksam, wenig theilnehmend, weil mit sich beschäftigt und geizig; mürrisch, ohne Munterkeit und Gesprächigkeit, stets niedergeschlagen, übelgelaunt, dann mißtrauisch, heftig, rachsüchtig, leicht unzufrieden; sie malen leicht Alles mit der düstern Farbe, die sie aus dem Gemüthe entnehmen; sie sind bald gekränkt, namentlich in ihrer Ehre, ohne doch ruhmsüchtig und ehrgeizig zu sein; nur Eigenschaften, die Andere abstoßen, nicht anziehen, und die hinwiederum sie von dem Umgange mit Menschen zurückstoßen müssen. Sinnliche Vergnügen können ihren Sinn kaum erheitern, und je mehr sie rauschend und stürmisch sind, desto weniger sagen sie zu; sie lieben mehr die stillen Vergnügen, ja selbst diejenigen mehr, welche die Einbildung, als welche die Wirklichkeit gewährt, die sie sogar mit ihren Genüssen mißstimmt, während ein Traumbild sie unterhalten kann. Ihre Freundschaft ist aufopfernd, und fest genug, aber nicht immer angenehm, und gefährlich ist ihr Haß.

Steht das Gemüth unter dem gewöhnlichen Maaße der Reizbarkeit und Kraft, so ist das phlegmatische oder indolente Temperament da. Hier ist nur halbes, dumpfes Gefühlleben und daher überhaupt nur ein halbes Leben. Die Gemüthsstimmung ist auffallende Gleichgültigkeit gegen Freude und Leid, welche sich in einer beharrlichen Trägheit äußert, die keine Langeweile verursacht, weil diese eine Gewohnheit in Beschäftigungen und

deren momentanen Mangel voraussetzt *). Höchstens mechanische Arbeiten, denen der mathematische Kalkül sehr analog ist, können Lieblingsbeschäftigungen werden. Die Phlegmatiker erscheinen im Aeußern als weise Menschen, die ohne Leidenschaften und Affekte einen berechneten Lebensplan verfolgen, während ihre stumpfe Apathie sie eher verschlossen hält gegen Leidenschaften, als sie zu Herren ihrer Neigungen macht. Gerathen sie in Affekt, z. B. in große Furcht, der sie noch am meisten offen stehen, oder, (was übrigens ein seltenes Meteor in ihrem Seelenleben ist, das bald erlöscht), in Zorn, so ist ihre ganze Lage ihnen zu unbekannt; sie wissen sich nicht zu fassen, und erliegen der Excentrizität der Gemüthsbewegung. **Furor fit laesa saepius patientia**, sagt Terenz.

Sie sind theilnahmlose Zuschauer an dem geselligen Treiben der Welt, ohne Sympathie; weil sie für sich selbst nicht fühlen, fühlen sie noch weniger für Andere. Doch beneiden und hassen sie nicht, so wenig, als sie zärtlich lieben und innige Freundschaft hegen können, wozu auch das beiträgt, daß ihr Umgang höchst uninteressant ist.

---

*) Dirksen gibt folgende Nachricht von einem ihm bekannten Phlegma, S. 220 der citirten Schrift: Ein Mann, noch nicht älter als 40 Jahre, und von gesunden körperlichen und geistigen Kräften, legte, da ihm eine Erbschaft zugefallen war, die ihn nothdürftig ernähren konnte, seine Profession nieder, um sich, wie er es nannte, in den glücklichen Ruhestand zu begeben. Von allem Verkehr und fast von allem Umgange mit andern Menschen abgesondert, brachte er außer der Nacht auch den größten Theil des Tages im Bette zu, die Zeit ausgenommen, welche er zum Essen und Trinken und einigen sich darauf beziehenden Geschäften gebrauchte. Mitunter stand er auch wohl einige Stunden unbeweglich am Fenster; sonst war er gegen Alles gleichgültig, ohne alle Begierde und Leidenschaft, und alle Seelenkräfte waren in einer gänzlichen Lähmung und Abspannung. — Kaum wäre einem solchen **pecus campi** das menschliche Antlitz zu gönnen, wenn nicht ein unverschuldeter Naturfehler die Verachtung wenigstens zum Theile durch Mitleiden milderte. — Die Karaiben sind meistens so langweilige Phlegmata von Natur, als jener Held des Dirksen, der durch besondere Umstände und besondere Disposition es wurde; sie sitzen stundenlang mit der Angelruthe, ohne etwas zu fangen und ohne Ungeduld.

Dies ist ein kurzes Bild der merkwürdigsten Eigenschaften der vier Temperamente, welches für unsere Zwecke ziemlich genügen kann. Wir fügen nur noch folgende Bemerkungen bei.

Selten trifft man in der Welt alle jene Züge der einzelnen Temperamente bei den Menschen so scharf gezeichnet, wie sie hier hervorgehoben sind, so daß man sogar in Betreff der Meisten unschlüssig sein kann, welches Temperament man ihnen zulegen solle; und hat man auch darüber richtig geurtheilt, so wird man doch nicht selten in seinem Urtheile wankend, wenn man Gemüthszustände bei diesem und jenem Temperamente antrifft, die demselben nach jener Theorie ganz fremd sind. Beides aber verstößt gegen jene Theorie nicht.

Das Letztere vereinigt sich leicht damit, wenn man nur denkt, daß einzelne, isolirt dastehende Gemüthsbewegungen und Stimmungen, die dem Temperamente nicht eigen sind, durch allerlei außerordentliche Umstände bewirkt werden können, wie tobender Zorn im Phlegma, religiöser Fanatismus im Sanguinischen; daß aber das Temperament nie zu bestimmen sei nach solchen Singularitäten, sondern nur nach dem Geiste, der sich bleibend im Gemüthsleben kund gibt; daß also auch fortwährende Beobachtung eines Menschen nothwendig sei, um diesen Geist zu erkennen und das Temperament richtig zu bestimmen, wobei dann jene Phänomene immer als Abnormitäten sich kund geben, die in den concentus der herrschenden Stimmungen nicht passen.

In Rücksicht auf den erstern Punkt ist zu bedenken, daß die Theorie die schroffern Abstufungen allein hervorheben kann; daß die Theorie der vier so verschiedenen Temperamente gleichsam das Richtscheit für die Wirklichkeit bilde, die höchsten Grade zeichne, welchen die Temperamente bei der ungeheuern Verschiedenheit der Gemüther sich offenbar auch nur verschiedentlich annähern, ohne vielleicht je völlig sie zu erreichen; die Natur richtet sich nicht nach unsern systematisch geordneten Begriffen, aber diese bleiben für uns die einzige Richtschnur, um das zu suchen und zu finden, was in der Natur verborgen liegt. Jene vier Temperamente bilden eigentlich vier Klassen möglicher Temperamente; sie und ihre Darstellung reichen für die Psy-

chologie als Wissenschaft zu, weil sie Wegweiser genug sind, um die einzelnen Temperamente im Leben darnach erkunden zu können, weßhalb wir auch die Darstellung einzelner Arten, die man in einem Temperamente wohl unterschieden hat, wie das böotische und phrygische Temperament im Phlegma, hier übergehen. Die schwächern Grade der Temperamente, welche aber die häufigsten sind, sind am schwersten zu erkennen, weil sie natürlich im Leben weniger auffallend kund werden.

Wie die einzelnen Menschen sich durch Temperament von einander unterscheiden, so auch die Nationen und zwar durch alle Abstufungen nach Graden. So ist der Franzose offenbar gemeiniglich Sanguiniker, der Italiäner Choleriker, der Teutsche dem Norden zu mehr Phlegmatiker, der Engländer Melancholiker. —

Den Einfluß der Temperamente auf den Charakter übergehen wir hier ganz; theils, weil er nicht hieher gehört, und theils, weil er sich bei der geringsten Reflexion von selbst ergibt. —

§. 219.

Affekte.

Eine besondere Erwähnung verdienen diejenigen Gefühle, oder richtiger Gemüthsbewegungen, welche unter dem Namen der Affekte bekannt sind, und auch schon von uns einige Male genannt wurden.

Affekte erklärt man nicht selten kurz durch starke, lebhafte Gefühle. Offenbar aber ist diese Erklärung zu weit, weil es sehr starke und heftige Gefühle, z. B. heftigen körperlichen Schmerz, geben kann, der doch nirgend Affekt heißt; auch alle Gefühle der sinnlichen Lust und Unlust, die (nach §. 211.) aus der Erregung des einzelnen Sinnes entstehen, heißen nicht Affekte, obwohl beide hineinversetzen und damit verbunden sein können.— Körperlich-sinnliche Gefühle sind keine Affekte. Ich mag noch so sehr an körperlichem Schmerze leiden, noch so unangenehme Hitze ausstehen, mein unangenehmes Gefühl ist nicht Affekt; auch die Stimmung ist es nicht nothwendig, die beide erzeugen. — Gar nicht selten hält man sie auch für einerlei

mit Leidenschaften, während sie so weit von diesen verschieden sind, daß beide in ganz verschiedenen Seelenvermögen gesucht werden müssen, die einen im Gefühlsvermögen, die andern im Begehrungsvermögen; so daß also nur eine unvollkommne Sprache sie verwechseln lassen konnte.

Alles, was die Sprache Affekt heißt, z. B. Zorn, starker Unwille, Schrecken, tiefe Trauer, ist eine Gemüthsbewegung und eine so hoch gesteigerte, daß dieselbe entweder alle, oder doch die volle Ueberlegung, das ruhige Nachdenken aufhebt; eine Gemüthsstimmung, welche durch vorangehende Gefühle jeder Art herbeigebracht werden kann. Die unangenehmen Gefühle erwirken sie am leichtesten, weil sie dem Menschen ein Hinderniß seines Daseins und Wirkens sind, das er am ersten fühlt, und worauf er eher alle seine Kräfte richtet, als auf das Förderungsmittel, welches in dem angenehmen Zustande liegt. Es sind daher Zustände, in denen die Seele als fühlendes Wesen übermäßig bewegt, entweder hinauf- oder herabgestimmt ist, auf den Grund von Reizen, die meistens unangenehmer, seltener angenehmer Art sind.

Kant theilt die Affekte ein in rüstige und schmelzende; nach ihm hat man sie in excitirende und deprimirende eingetheilt, welcher Eintheilung die des Carus in entbindende und beschränkende analog oder vielmehr gleich ist, indem sie nur in andern Ausdrücken die kantische sein soll. Diese ganze Eintheilung ist offenbar entnommen von einigen Affekten, die den Charakter der Rüstigkeit oder des Schmelzenden, des Aufregenden und des Lähmenden haben; allein eine gegründete durchgreifende Klassifikation ist darnach noch nicht gelungen, und scheint auch wegen des Schwankenden des Begriffes von Affekten und wegen der Verschiedenheit ihrer Entstehung noch nicht sobald zu erwarten zu sein. Carus *), der in diesem Punkte der vollständigste ist, zählt übrigens zu den schmelzenden Affekten: Verwunderung, Erstaunen, Eckel und Abscheu, Grausen und Schrecken, Schaam, Blödigkeit, Sprödigkeit, Reue, Neid, Eifersucht, Betrübniß, Wehmuth, Gram, Harm,

*) Sieh' dessen Psychologie. B. 1. S. 438.

Kummer, Laune, Schwermuth, Verzagtheit und Kleinmuth, nebst Furcht, Angst und Verzweiflung; — zu den rüstigen die Bewunderung, Verehrung, Freude, Entzücken, Schadenfreude, Muth, Herzhaftigkeit, Dreistigkeit, Unverschämtheit, Verdruß, Zorn, Unwille, Rache, Hoffnung. — Man sieht aber wohl, daß mancherlei hier genannt ist, was nichts so wenig ist, als Affekt, z. B. Abscheu, Blödigkeit, Sprödigkeit, Neid, Eifersucht, Laune, Verzagtheit, Kleinmuth, Muth, Herzhaftigkeit, Dreistigkeit, Unverschämtheit, welche alle vielmehr Modifikationen des Begehrungsvermögens sind, und zwar meistens bleibende formelle Stimmungen desselben ohne bestimmte Objekte, worauf sie beschränkt wären. — Die Bewunderung gehört ganz anderswohin, und die Verehrung obgleich Gefühl und Stimmung, wie ihre Aeußerung, ist nicht nothwendig Affekt.

Weil die Gemüthsbewegung außerordentlich heftig sein muß, um Affekt zu heißen, so muß entweder das Unerwartete und Neue, oder die Intension des Eindrucks dieselbe nach sich ziehen. Das Unerwartete wirkt selbst ein Stutzen, Betroffen- und Befremdetsein, das bis zum Erstaunen steigt, und hier schon Affekt ist. Ist das Eingetretene zudem ein Seltsames, so entsteht Verwunderung; es kann freudige und leidvolle Verwunderung sei.

Wenn ein Unangenehmes uns zum Erbrechen disponirt, so ist der Eckel da, der Affekt selbst ist, und, wenn er nicht entfernt werden kann, Unwillen und Zorn erregt. Der Zorn ist immer gesteigerter Unwille und ein Zustand der Aufregung aller Lebenskräfte gegen seine Ursache zunächst, und dann gegen allerlei, was damit durch Assoziation der Vorstellungen in nähere Verbindung gesetzt ist; der Unwille wird Aerger und Verdruß, wenn er niederschlagender Art ist, was viel vom Temperamente und von dem Gegenstande abhängt.

Schrecken und Grausen sind die Affekte, welche nahes, großes unerwartetes Uebel einjagen; sie sind in schwachen Seelen am gewöhnlichsten, und kommen daher im schwächern Geschlechte auch häufiger vor. Sie sind lähm-

end für alle, auch für die körperlichen Kräfte, während die schwächere Furcht gewöhnlicher belebend und aufweckend ist, so daß die furchtsamsten Thiere, die Hasen, die Steinböcke der Alpen u. s. w. zu den behendesten und flüchtigsten Thieren gehören, denen selbst der Körperbau die Flucht vor ihren Feinden erleichtert. Der Schrecken wirkt häufig ein förmliches Erstarren und eine Bewußtlosigkeit, welche gradezu dem Untergange entgegenführt; er bemächtigt sich nicht selten der Menschen und Thiere, gleichsam als ginge er wie ein elektrisches Fluidum von dem furchtbaren Gegenstande aus und überströmte sie gänzlich; ein noch unentdecktes Verhältniß liegt hier in der Natur zwischen dem furchtbaren und fürchtenden Theile. Das Kaninchen erstarrt, wenn es der Klapperschlange begegnet und schleicht, statt zu entfliehen, langsam zwar, aber unaufhaltsam, dem Feinde zu, bis es verloren ist; — die große Wasserschlange Boa ringelt sich nicht selten den Baum hinauf, bezaubert gleichsam durch ihren Blick selbst eine Menge Affen, die ihre Schüchternheit nicht antreiben kann zu entrinnen, so daß sie heulend und unter dem gräßlichsten Geschrei zu ihr hintaumeln; — Alibert spricht von einem Jäger, der sich in den Wüsten von Guyana verirrt hatte, und plötzlich wie versteinert über den Anblick einer Klapperschlange da stand, die mit geöffnetem Rachen ihn mit ihren, von Zorn entflammten, Augen fixirte. — Der Schrecken ist auch ansteckend, und wenn er selbst auch keine Krankheit heißen soll, so ist es doch gewiß, daß er nicht wenig zur Verbreitung und Kraft aller Seuchen wirkt, weil er den Körper für ihre Aufnahme disponirt, um so mehr, je bekannter sie sind, doch aber auch nicht selten ohne die Erkenntniß derselben, aus bloßem Instinkte.

Schaam ist Gefühl und meistens Affekt, was aus Bewußtsein des unangemessenen Verhaltens, und der Schuld entspringt, mit dem Gedanken, rücksichtlich dem Umstande, daß Andern unser Zustand, unsere Schwäche bekannt werde, oder sei. Sie ist eine schöne Führerinn durchs Leben und erhält neben dem Gewissen gewiß die meisten Menschen in gesetzlichen Schranken.

Betrübniß ist der Affekt, der aus der Niederschlagung unserer Kräfte durch unangenehme Ereignisse ent-

springt, und bald zur Wehmuth, diesem gemischten Affekte, bald zum Grame und Kummer mehr hinneigt, je nachdem sich ein Angenehmes beigemischt, und je nachdem ein Gut unwiederbringlich verloren ging oder nicht. Die Betrübniß stimmt zum Weinen oder äußert sich selbst dadurch; Kummer wird sie, wenn ihre Ursache bleibend ist. — Für die weitere Charakteristik der einzelnen Affekte verweisen wir auf Carus.

Die Affekte sind daher immer als heftige Gemüthsbewegungen und Wallungen zu betrachten, welche aus den Gefühlen, des Unangenehmen und Angenehmen, gewöhnlich entstehen, jedoch auch in höhern, als z. B. in ästhetischen und moralischen Gefühlen gegründet sein können, wie wir an seinem Orte hervorheben werden. Als Affekte, als hohe Grade gefüllt-erregter Kräfte, haben sie stets ein Angenehmes in sich, was selbst im Zorne so wenig zu verkennen ist, als in der tiefen Betrübniß. Doch bei den Affekten pflegen wir weniger auf die unmittelbare Lust und Unlust zu sehen, als auf den Grad ihrer Heftigkeit, um Effekt zu machen. Sie sind als überspannte Zustände den krampfhaften Paroxismen gleich, die mit Heftigkeit ausbrechen, aber wegen dieser Heftigkeit auch bald verschwinden, indem die Kräfte solche Spannung nicht lange ertragen. Am längsten können diejenigen Affekte bestehen, die deprimirender Art sind; sie nagen dann wegen ihrer Dauer oft bedeutender an den Körper- und Geisteskräften, als der rüstige Zorn, der bald verraucht. — Von den Leidenschaften sind die Affekte ganz und gar verschieden, wie wir dies unten in der Lehre von den Leidenschaften sehen werden.

§. 220.

Befördernde Einflüsse zur Entstehung der Affekte, und ihr Einfluß auf das Leben.

Ob und wann der Gemüthszustand Affekt werde, das hängt von vielerlei Umständen ab; doch zeigen sich besonders vier verwandte Ursachen in ihrer Beförderung sehr wirksam; nämlich:

1) Die größere Menge der reizenden und bewegenden Eindrücke und Vorstellungen derselben Art, besonders, wenn

sie lebhaft und stark sind, und das sind sie um mehr, je mehr neu und unerwartet sie sind. So begegnet uns unser bisheriger Freund mit Kaltsinn und Undank; alles, was wir da sehen, verwirrt uns, macht unwillig bis zur Empörung unseres Innern, weil dies ganz unerwartet kommt und ganz gegen das bisherige Benehmen verstößt. Gebrochene Freundschaft, sagt man nicht ohne Grund, artet leicht in die bitterste Feindschaft aus.

2) Das Verhältniß des schon gegebenen Gemüthszustandes zu dem neuen Eindrucke, vorzüglich aber die Harmonie und Disharmonie des Eindrucks mit unserer momentanen Gemüthsstimmung;— wer schon mißstimmt ist, kann durch jede, auch kleine Kränkung in Zorn und Wuth gerathen. Jene Disharmonie erregt nur Affekt, wenn der Kontrast zwischen dem entstehenden Gefühle und der Stimmung sehr bedeutend ist, was nämlich die Wirkung des neuen Eindrucks sehr erhöhet; wenn Jemand heiter gestimmt ist, so kann er Manches ertragen, z. B. manchen Spaß hingehen lassen, den man über ihn macht, und der ihn bei ärgerlicher Gemüthsstimmung gewiß aufbringen würde; — wird der Spaß aber bitter und beißend, so tritt auch ein um so heftigerer Affekt ein. — Fördernd für die Entstehung der Affekte sind hier vorzüglich die unruhigen Zustände, als der Sorgen, der Beklemmung, Beängstigung, Verwirrung, heftiges Verlangen nach Etwas; und von Seiten des Körpers der entsprechende Zustand der starken Bewegung. Alles dies wirft bei gegebenem Anlaß der Menschen ganz auf die Seite des entstehenden Gefühles.

Ist der Affekt aber bereits eingetreten, so wird er auch eben so leicht durch das Unerwartete der Eindrücke oder durch den Kontrast derselben mit dem Gemüthszustande, als wornach unsere Erwartungen sich sehr richten, gebrochen. So ist es kein ungewöhnlicher Kunstgriff, den aufwallenden Unmuth und Zorn Anderer dadurch zu brechen, daß man ihm kalt und unbefangen begegnet und sich nicht dadurch gereizt zeigt. So kommt jemand von Zorn entbrannt und hastig zu uns auf das Zimmer, um uns mit Schimpfen und Schelten seine Aufwartung zu machen; man lade ihn höflich ein, sich zu setzen, während er seinen Ingrimm ausschüttet; dadurch wird er schon gestört; alle

Vorstellungen, die ihm hier begegnen, halten den seinigen das Widerspiel, zerstreuen ihn, und hiedurch wird der Zorn eben so sehr gebrochen, als dadurch, daß er sich zum Sitzen niederläßt; — denn auch dadurch, daß man dem Affekte eine körperliche Haltung beigesellt, die seinem Charakter zuwider ist, wird er selbst herabgestimmt; so wie die Bewegung der Hände und Füße, das volle Gebehrden und Stampfen den Zorn z. B. befördert, so erleidet das Nervensystem eine starke Abspannung durch Sitzen; die geschwollenen Muskeln und Adern fallen mehr zusammen und nähern sich wieder ihrem gewöhnlichen Zustande; — der Mensch wird allmälig so ruhig, wie ein Lamm; denn auch hier berühren sich die Extreme. Es ist gewiß nicht unpsychologisch, wenn Irrenärzte den Ausbrüchen der Tobsucht dadurch entgegen arbeiten, daß sie dem Geisteskranken Fesseln anlegen, daß sie dagegen die Melancholie durch körperliche Beschäftigungen theilen und schwächen.

3) Nicht allein die aktuelle, momentane und gegenwärtige Gemüthsstimmung, sondern auch die habituelle, die im Temperamente wohnt, hat bedeutenden Einfluß auf die leichtere Entstehung und den Grad der Affekte. Wer von Natur aus furchtsam ist, kann durch geringe drohende Unfälle in Todesschrecken gerathen; der Melancholiker verfällt bei jedem geringen Anlaß in schweren Trübsinn, wie der Sanguiniker über jede Kleinigkeit sich kindisch freuet. Das cholerische und sanguinische Temperament stimmen am meisten zu Affekten, am wenigsten das Pflegma das bis zur Ermüdung des Neckenden geneckt werden kann, ehe es aufbraust.

4) Das Alter des Menschen, das Geschlecht und die Leidenschaften. — Die noch frische, anstrebende körperliche und geistige Kraft der Kinder und Jugend macht sie zu den rüstigen Affekten sehr aufgelegt. Jede Nichtbefriedigung ihrer Wünsche reizt die Kleinen zum Zorne; und gingen die Kräfte der Kleinen so weit, als dann ihre Begierden reichen, so hätten sie die ganze Welt gewiß schon tausendmal verwüstet. Mit der abnehmenden Kraft des höhern Alters schwinden auch die Affekte mehr und mehr, wie die Gefühle überhaupt. Im mittlern Alter sind die Affekte am stärksten, wenn sie auch nicht die Lebhaftigkeit der Affekte der jungen

Welt theilen. — Daß die leichtere Entstehung und der Grad der Affekte so sehr im Verhältnisse zum Alter des Menschen steht, das hat seinen Grund offenbar zunächst in dem körperlichen Leben, aber nebenbei auch in dem psychischen, welches freilich wieder sehr durch das körperliche bedingt ist. Es ist nämlich eine bekannte Sache, daß die höhern, idealen Bestrebungen und Gefühle des Menschen erst nach und nach aufgeregt werden, daß daher die Grundsätze der Vernunftherrschaft im Kindesalter noch nicht auf das Leben einfließen. Das Regiment der Vernunft ist aber ein gleichmäßiges, ruhiges, fordert stets Besonnenheit und also Hemmung der Affekte. Daher sind im großen Haufen und bei den Kindern die Affekte wieder gewöhnlicher; beide werden nur durch Eindrücke auf das Gemüth geleitet, weil die Vernunft daselbst nichts vermag. — Das zartere Geschlecht steht wegen seiner größern Erregbarkeit und Agilität, und zugleich wegen der größern Schwäche der höhern Kräfte, dem Affekte mehr offen, als das Geschlecht der Männer.

Damit hangen auch zusammen die Einflüsse der Leidenschaften. Der filzige Geiz schlägt eine Ehrenkränkung nicht hoch an, so wenig als der Schacherjude, und der Stolze ist nicht sehr empfindlich über eine kleine Schmälerung seines äußern Besitzes. Aber sind die Rollen anders vertheilt, soll der Geizhals um einige Groschen, der Stolze um einen ehrenvollen Besuch gebracht werden, so ist sogleich der Affekt da. — Ueber den Einfluß der Einbildungskraft sieh' unten.

Die Affekte sind nach allem Obigen abnormale Zustände und wo sie daher häufig und heftig sind, müssen sie eben so sicher, als eine ungeregelte und ausschweifende Lebensweise, den Geist aufreiben und hinterher auch den Körper. Die höchsten und tiefsten Spannungen der Seele sind zu gewaltig angreifend, als daß dieselben bei häufigem Eintreten ihr zusagen könnten. Seltnere und mäßige Affekte, und noch ziemlich hohe Grade zugerechnet, sind dagegen Beförderungen aller Kräfte des Menschen; sie erhöhen die Lebensthätigkeit und Heiterkeit durch die nöthige Reibung der Kräfte, denen sie ihre Reizbarkeit von Neuem öffnen, und erheben, — entweder unmittelbar, wenn sie exciterender

Art, oder mittelbar durch den Kontrast der folgenden Eindrücke, wenn sie deprimirender Art sind —; so erhält die Stahlfeder nur ihre Elastizität und ihren Schwung, wenn man sie zuweilen zu höherm Grade spannt; — und jene Emporhebung des Gemüthes muß um so mehr wohlthätig auf den ganzen Menschen einwirken, als die Affekte grade unter allen innern Zuständen am meisten auch im Körper sich ausdrücken. Wie die Furcht und der Schrecken sich auf dem Gesichte malen, wie der rüstige Zorn die Adern schwellt, und alles in Wallung setzt, der Kummer die heitere Stirn mit Runzeln furchet, die schuldbewußte Schaam mit einem feurigem Roth die Wange färbt und sie dann wieder mit hoher Bläße belegt, wenn der Gedanke mit der Furcht plötzlich eintritt, daß die Schwachheit entdeckt sei; dies und vieles Andere dieser Art ist so bekannt, daß es sogar in der Umgangssprache oft gehört wird. — Am meisten verzehrend wirkt der lange anhaltende Affekt und der rasche Wechsel kontrastirender Affekte, weil die Kräfte nothwendig leiden, die man in so kurzen Interwallen so gewaltsam anstrengt und eben so gewaltsam erschlaffen läßt.

§. 221.

Besondere Einflüsse auf das sinnliche Gefühl.

a) Einfluß des Körpers. Unter allen Geistesthätigkeiten und Leidenheiten zeigt sich keine mehr abhängig vom körperlichen Zustande, als das Gefühl mit seinen Stimmungen, — wenn man nicht etwa die Einbildungskraft ausnehmen will; — sowohl der momentane Zustand des Körpers und was darauf von Ferne influenzirt, als die beharrliche körperliche Stimmung, so zu sagen, drückt sich im Gefühlsleben aus. Das Gehirn und Nervensystem ist auch sein Organ, und je bewegter und gereitzter dies Medium, desto voller das Gefühl. — Es zeigt sich dieser Einfluß auffallend verschieden und im Allgemeinen d. h. für das gesammte Gefühlleben:

1) jenachdem der Körper gesund, oder krank ist; der kränkelnde Körper ist mehr gereizt und reizbar; das Ge-

fühlleben gleicht einem Fieberleben, in dem die Abnormitäten des Gefühls gegen das Gefühl im gesunden Zustande, und die Aftergefühle nicht selten die Delirien vertreten; — ist dem Körper wohl, so ist auch der Seele wohl. Ein rüstiger, gesunder Körper hilft sehr die üblen Einwirkungen herabstimmen, welche Unannehmlichkeiten auf schwache Körper und Seelen ausüben; ein siecher Körper verkümmert um so mehr alle Freuden des Lebens, je unangenehmer das Gefühl ist, das körperliches Leiden unmittelbar erregt.

2) Jenachdem der Körper unter den Einflüssen der verschiedenen Jahrszeit, selbst der Tageszeit und der Temperatur gestellt ist, dadurch mehr agil oder mehr deprimirt ist. Des Abends, — und wenn die Beschäftigung den Tag hindurch ernster und anstrengender war, um so bemerkbarer, — können wir angenehm, weil angemessen, unterhalten und vergnügt werden durch Dinge, die uns am frischen Morgen zuwider sein würden. Wer nur zum Vergnügen in Charten spielt, wird des Morgens nicht spielen wollen; und das Theater würde des Morgens keinen Effekt bringen, wenn man auch alle jene optische Täuschung gleich möglich machte, die der Abend so sehr befördert. Dies läßt sich nicht auf den Grund allein reduziren, daß das Spiel am Abende gewöhnlich sei, vielmehr hat diese Gewohnheit, gegen Abend zu spielen, selbst ihren Grund großentheils darin, daß wir am frischen Morgen mehr kräftig und regsam sind, als am Abende, weil der Tag und seine Mühen die Kräfte — auch der Sinnlichkeit — verzehren, welche die Nacht zurückführt, und wir daher durch Reize am Abende unterhalten werden können, die uns am Morgen leer lassen würden. Des Morgens sind die Gefühle lebhafter und stärker, und bringen uns eher zum Entschluß und zur Handlung; am Abende sind sie mehr schleichend. — Die langen Winterabende eignen sich aus mehreren Gründen mehr zu geselligen Unterhaltungen und Freuden, als der Frühling und Sommer, weil der einförmige, rauhe Winter ein eintöniges, dumpfes Tagsleben herbeiführt, worauf Erheiterung um so mehr zusagen muß; während durch die erhöhte Temperatur und die üppige Natur des Frühlings und Sommers das Gemüth fortwährend mehr erheitert ist, und somit in künstlich erzeugten Freuden nicht so hohen Genuß

mehr finden kann. Es fehlt der Kontrast. — Dahin gehört auch der Einfluß des Klima, der die Nationen in ihren Gefühlen, Stimmungen und Affekten so sehr verschieden macht, als in den Temperamenten.

3) Die habituelle Stimmung der körperlichen Kräfte, wie sie im körperlichen Temperamente gegeben ist, wirkt bleibend und sehr bedeutende Modifikationen im Gefühlsvermögen. Die ganze Sache auch der psychischen Temperamente hat man sogar gemeiniglich in der körperlichen Komplexion suchen wollen, wovon die Temperamente noch den Namen führen; auch ist nicht zu läugnen, daß sie ganz vorzüglich darin gegründet sei, sollte auch der eigentliche körperliche Grund noch nicht in klares Licht getreten sein; so daß also der größte Theil der Wichtigkeit, den nach dem früher Gesagten die Temperamente im Gefühlsleben äußern, auf die Rechnung des Körpers gestellt werden muß. — Hieher gehört auch wieder der Einfluß des verschiedenen Geschlechtes. Viel zarter, feiner und früher und heftiger fühlt das Weib, als der Mann.

4) Im Einzelnen wirkt der Körper auf die Gefühle merkbar ein durch seine besondern Zustände, jenachdem er mehr oder minder, als gewöhnlich, gereizt und momentan gestimmt ist; es gibt ein bloß körperlich und unbewußt erregtes Zittern, was zur Furcht, und ein solches Weinen, was offenbar zur Betrübniß stimmt. Vorzüglich durch Ruhe und Bewegung wirkt der Körper zu den Gefühlen; — und eben so muß dasjenige einfließen, was dem Köper seine Stimmung gibt. — Auffallend stimmen die Gemüthsbewegungen mit den Bewegungen des Körpers der Regel nach in Ton und Rhytmus zusammen; und wenn dann der Körper in einen Zustand geräth, welcher zu einem Gefühle oder Affekte stimmt, so ist schon dadurch eine Einleitung für dasselbe gegeben, so wie auch im Gegentheile die körperliche Haltung die Entstehung desselben aufhalten, und das entstandene Gefühl herabstimmen kann. Nichts ist deßhalb in Darstellungen der Kunst zum Ausdruck der Stimmungen sorgsamer zu beachten, als die natürliche, ihnen zusagende körperliche Haltung; hier wird jeder Verstoß um so mißlicher, je leichter ein solcher bemerkt wird. Der affektvolle Redner, der einer unnatürlichen Mimik folgt, ist die

widrigste Karrikatur, die es geben kann. — Wer aber als Schauspieler die Geschicklichkeit besitzt, durch die körperliche Haltung und Bewegung nur die gröbern Ausdrücke des Zornes, der jauchzenden Freude u. s. w. nachzuahmen, wird dadurch selbst zu dem Zorne und der Freude gestimmt, die er dann leichter natürlich darstellen wird. — Schon der Anblick von körperlicher Haltung, die einem Gefühle angehört, erregt nach dem Gesetze der Anweckung der Gefühle (S. 105.) einen analogen Zustand, und sichtbar beruht darauf großentheils die Entstehung der Sympathie. Verbeugungen stimmen zu dem Gefühle der Hochachtung und Ehrfurcht; wir finden sie bei allen Völkern nach verschiedenen Abstufungen vor; sie sind keine bloß konventionelle Sache, wie gesuchte Komplimente, und sind auch nicht leere Formen, indem sie unter gewöhnlichen Umständen eine Anwandlung von dem mit sich führen, woranf sie eigentlich beruhen. — Auch der Anbetung und dem Bittgebete entspricht eine körperliche Haltung, (letzterm entsprechen sichtbar die gefaltenen, gleichsam gefesselten, Hände, die emporgehoben nach Entfesselung ringen), durch welche Haltung das Gemüth forterhalten wird, wie es bei Versagung derselben oder bei entgegengesetzter Haltung nicht leicht zur Inbrunst gelangt. — Körperliche Ermüdung erschlafft auch das Gemüth; und wer im Theater nicht sitzen kann, fortwährend stehen muß, wird nicht den Genuß haben, den Andere daraus ziehen.

Auf dieser Wirkung der äußern Haltung zunächst auf den Fühlenden und dann auf die Umgebung liegt auch ein Hauptgrund, warum die Schwärmerei — ein Leben in dumpfen Gefühlen, worin man immer mehr nach Dingen hascht, die das Innere ausfüllen sollen, es aber nicht können, weil sie nicht real, sondern bloße Irrwische sind, die aus dem Gemüthe aufsteigen, — warum diese Seelenkrankheit so ansteckend ist, warum sie aber auch nicht wenig geschwächt wird, wenn sie keine Theilnahme — ihre erwartete Nahrung — findet, sondern sich gleichgültig behandelt sieht; — es beruht darauf die Gewalt der Pantomime, der Gebehrdensprache und der Deklamation; und aus dieser Theorie müssen auch die Gesetze von allen diesen Darstellungen entlehnt werden.

Aufregende und niederschlagende Getränke stimmen mittelbar das Gemüth hinauf oder herab, wenn sie auch zunächst nur den Körper affiziren. Zorn und Freude steigen mit dem Wein, der auch schwachen Kummer verscheucht, aber ein tödtendes Gift wird, wie jedes hitzige Getränk, wenn der Kummer und Verdruß zu viel nagen und der Genuß sie nicht brechen kann. Wenn der Wein die Köpfe erhitzt hat, gehts ohne Streit nicht leicht ab, weil er eine körperliche Aufwallung begründet, die zum Unwillen und Zorne eben so wohl stimmt, als zur ausgelassenen Fröhlichkeit.

Es ist Einem unheimlich und schaurig in Höhlen, Kellern, an dunkeln Orten und in tiefer Nacht; man ist dann furchtsam und jede Kleinigkeit erregt Schrecken; der Blick in tiefe Abgründe ist sogar gefährlich. Denn selbst die materiellen Einwirkungen des Sonnenlichtes und der Dunkelheit und der reinen Luft, welche den Körper treffen, sind von Einfluß auf das Gefühlsvermögen. Das Licht hat einen wohlthuenden Einfluß auf das Pflanzenleben, wie auf das thierische Leben, während die Finsterniß schon wegen Mangels von jenem Einflusse unbehaglich ist, auch abgesehen von den schaurigen Märchen, welche die Phantasie mit dem schaurigen Dunkel der Nacht verbunden hat, und von der Ahndung der Gefahr, worin wir in der Dunkelheit schweben, ohne sichern Schritt und Tritt; ja näher angesehen, so ist der eigentliche Grund dieser Verlegung der Feenmärchen wohl selbst zuletzt in dem anfangs physischen, dann psychischen, Schauer zu suchen, der aus der unbehaglichen Wirkung der Finsterniß auf den Körper entspringt, und den hurtigen Umlauf des Blutes anfangs im äußern Körper hemmt; denn daß durch solchen körperlich-geistigen Zustand die Phantasie oft versucht worden sei, allerlei vorzugaukeln, was nicht war, ist gewiß mehr, als wahrscheinlich *).

Die Gefühle, welche bei körperlicher Empfindung ent-

*) Aehnlich dieser Wirkung des Lichtes ist auch die der Töne auf die Nerven der Oberhaut durch die Erschütterung der bewegten Luft: ein Mitgrund, warum die Musik so tief in das Gemüthsleben eingreift.

stehen, ragen so weit hervor über diejenigen, welche bloße Vorstellungen mit sich führen, als die sinnlichen Anschauungen über die durch Einbildungskraft; gegen Phantasterei und Schwärmerei und ihre behaglichen Gefühle wirkt daher Nichts energischer, als körperliche Anstrengung und dadurch erregte unangenehme Gefühle, welche mit dem herrschenden Gefühle streiten.

Der Einfluß des Körpers ist daher in der Sache der Gefühle sehr bedeutend; durch den Körper werden Gefühle und Stimmungen eingeleitet, wie aufgehalten, verstärkt und geschwächt.

§. 222.

Fortsetzung.

b. Einfluß der Einbildungskraft. Nach einer frühern Lehre (§. 215.) vertreten in den meisten Fällen die Vorstellungen die Stelle der unmittelbaren Einwirkungen, woraus Gefühle hervorgehen. So ist Weihnachten den Kindern, und Kirchweih dem Landvolk die Freude eines halben Jahres, weil die Vorstellung der Freuden dieser Tage ungefähr wirkt, und oft noch mehr wirkt, als ihre Gegenwart. — Manche Erzählung von grausigen Schandthaten und Mißhandlungen können wir nicht bis zu Ende anhören. — Aber abgesehen von diesem Einflusse der Einbildung auf das Gefühlsvermögen, der durch klare und dunkle, jedenfalls bestimmbare Vorstellungen zu begreifen ist, gibt es mehrere Wirkungen derselben auf das Gefühl, die aus dem unbewußten Spiele der Einbildungskraft erwachsen, und nicht unwichtig sind. Zuvörderst entsteht hiedurch häufig die sogenannte Laune, eine Gemüthsstimmung, über deren Grund man sich nicht zureichende Rechenschaft zu geben weiß. — Wir wagen nicht, die neulich angeregte und viel bestrittene Frage über die sogenannte mania sine delirio zu entscheiden; ist diese wirklich, so muß sie unseres Dafürhaltens mit der Laune verglichen, und durch die Wirkung dunkler Vorstellungen der exaggerirenden Einbildungskraft begriffen werden und aus weitern, diese bestimmenden Gründen. Entfernter mögen auch diese beiden wohl

meistens durch den Körper gewirkt werden; zunächst sind sie, wenigstens in den meisten Fällen, die Folge des Spieles der Phantasie in düstern und heitern Vorstellungen, Erinnerungen und Hoffnungen.

Die Einbildungskraft wirkt offenbar zur Entstehung aller der Gefühle durch ihre Bilder mit, die uns im Traume erheitern und ängstigen; denn auch im Traume lieben und fürchten wir, sind froh und traurig; sie wirkt so jene Selbstgefühle, in denen der eingebildete Thor über seinen Vorzügen schwebt; — und selbst wenn die Phantasiebilder als das erkannt werden, was sie sind, hören sie nicht sogleich auf zu wirken, wie zuvor. Man kann sehr gründlich und fest überzeugt sein von der Nichtigkeit der Gespenster, wovor so viele erschrecken, und dennoch kann man häufig nicht umhin, sich seine Angst oder doch die Anwandlung zur Furcht vor ihnen zu gestehen. Denn nicht jeder ist frei, sagt Lessing, der seiner Fesseln spottet. Dies rührt aus dem schon früher angeführten Grunde her, daß nach einem nothwendigen Gesetze der Anweckung mit den bloßen Vorstellungen von Dingen sich auch der Ansatz zu dem Gefühle einstellet, was als von dem Objekte verursacht gedacht wird.

Diese Wirkung der Einbildungskraft durch das dunkle Spiel ihrer gedrängten Vorstellungen wirkt mehr Vergnügen und Lust, als die Wirklichkeit, weil sie es oft erneuert wirkt; freilich auch manche trübe Stunde fällt auf Rechnung derselben; aber unbedenklich möchten wir die Frage, ob der Mensch durch das Spiel der Einbildungskraft an Vergnügen gewinne oder verliere, für den Gewinn entscheiden, weil der Mensch, also auch die Thätigkeit seiner Phantasie, eines Theiles von ihm, unwillkührlich und wirksam genug auf das Angenehme mehr hingerichtet ist, als auf das Unangenehme, durch jenes mehr zu ähnlichen Gefühlen fortgerissen, durch dieses davon abgezogen wird.

Die Erinnerungen an die frischen Jugendjahre und ihre unschuldigen Freuden, sind auch dem Greise noch angenehm, der doch sonst so sehr viel Gefühl verliert; sie erwecken aber ein gemischtes Gefühl der Wehmuth. Gewiß zum großen Theile geschieht dies durch den Reichthum der dunklen Vorstellungen, die sich darauf beziehen und die

alle ihr Schärflein dazu beitragen, daß die Stimmung heiter wird; und nicht so sehr der Abstich gegen die jetzigen Verhältnisse mischt das unangenehme Gefühl ein, als vielmehr der Umstand, daß man bei so weit zurückgehender Erinnerung auch an eine lange Reihe von mißlichen Lagen vorbeigeführt wird, die freilich nur dunkel vorgestellt werden, aber doch immer noch wirken. Diese Wehmuth stimmt zum Weinen.

Die Erinnerung an das liebe ferne Vaterland bleibt immer angenehm, und das Heimweh entsteht um so eher, je weiter man davon getrennt ist. Auch hier ist das Gefühl gemischt, weil die Erinnerungen durchgängig angenehm, der Gedanke an Trennung unangenehm ist. Zur Verstärkung der Anhänglichkeit an das Vaterland und den Geburtsort wirkt wohl am meisten dieser Umstand: Wenn der Mensch eine lange Zeit, vornehmlich die Jugendzeit an diesem Orte, in dieser Umgebung verlebt hat, so ist dieselbe gleichsam mit ihm verwachsen; all sein Thun, Treiben und Denken ist von den verwandten und Partialvorstellungen angefüllt, und der Mensch voll von deren Gegenständen. Bei der Entfernung von da entsteht durch die Trennung von allem dem nothwendig eine Leere, welche weder die neue Umgebung, noch auch die reiche Erinnerung ausfüllen kann, weil der Gedanke durchdringt, es ist nur Erinnerung. Diese Leere wirkt ein unangenehmes Gefühl, wodurch das Angenehme der Erinnerungen (wegen des Kontrastes) jedoch mehr gehoben wird; es entsteht anfangs Unheimlichkeit, dann Mißmuth, Wehmuth und schmerzliches Verlangen nach der Heimath. In den Aelplern muß es am wirksamsten sein auch aus dem Grunde, weil ihre zugleich großartigen und üppigen Thäler mit ihren fürchterlichen Bergreihen und Kuppen, woran die Erinnerungen der Väter hangen, ihnen in jedem andern Lande abgehen und um so bedeutendere Vorstellungen zurücklassen, als alles Andere gegen sie kontrastirt.

Auch das unangenehme Gefühl der Langeweile muß gemeiniglich durch die Einbildungskraft begriffen werden. Der Mensch lebt auch bei der reichsten Umgebung noch viel mehr in bloßen Vorstellungen, als in der Wirklichkeit; und wenn daher die Einbildungskraft sehr matt und lang-

sam wirkt, keinen Reiz der Reproduktion gewinnt, so entsteht durch diese Langsamkeit und Dauer der Bilder eine ungewohnte Leere, die jede Minute zur Stunde verlängert. Kinder, wenn sie zu Hause bleiben müssen; leiden leicht an der Langeweile; so jeder, der einen Kreis der Geliebten verlassen hat, auch derjenige, welcher des Nachts erwacht und nicht wieder einschlafen kann, der Wanderer auf Chausseen; — nur natürliche Trägheit, oder Nebenbeschäftigung oder Gewohnheit kann dem Hirten auf Haiden und in gleichförmigen Steppen das Hirtenleben angenehm oder mindestens erträglich machen *).

Die Einbildungskraft überträgt auch vermittelst ihrer Vorstellungen den Charakter von frühern Gefühlen auf Dinge, welche nur nach andern Dingen zur Vorstellung kommen, ohne mit diesen etwas gemein zu haben; — Leuten, die uns unangenehme Nachrichten bringen, werden wir leicht abgeneigt; und wer den Großen in ihrer üblen Laune zuerst vorgestellt wird, trägt leicht die bleibende Abneigung derselben mit sich heim. Die Staatsmänner bedienten sich in alten Zeiten deßhalb stets gewisser Mittelpersonen, der Maitressen, wenn sie den Fürsten von verlornen Schlachten Nachricht zu geben hatten. — Doch läßt sich solche Uebertragung auch begreifen aus dem Einflusse der Gefühle auf einander.

So wirkt die Einbildungskraft manche Zustände der angenehmen und unangenehmen Gefühle, gemäß den Anweckungen der Vorstellungen und Gefühle nach Verwandtschaft; und in so weit als die Thätigkeit der Reproduktion Sache der Willkühr ist, steht es dann auch bei uns, unsere frohen und trüben Stunden durch bloße Vorstellungen zu verlängern und abzukürzen; doch meistens möchte wohl nur die Mißstimmung dadurch bedeutend verlängert werden können.

Aber nicht allein Gefühle erregend, forterhaltend und abbrechend, wirkt die Einbildungskraft, sondern auch verstärkend und schwächend, wenn schon ein sinnliches Gefühl

*) Ueber die Langeweile findet sich eine schöne Abhandlung in der Physiologie der Leidenschaften von Alibert, im eilften Capitel.

existirt, das die Erinnerung sehr lebhaft macht; denn diese bleibt bei dem Gleichartigen stehen, was mit ihm harmonirt. — Rebellionen und Aufruhr haben gemeiniglich kleinen Anlaß, aber solchen, welcher die Erinnerung an die Reihen der tyrannischen (wirklichen oder vermeintlichen) Bedrückungen belebt; manche und viel härtere Bedrückungen erdulden die Völker, bis die kleinere den Holzstoß in Flammen auflodern läßt. — Die Vorstellung der Ungerechtigkeit des Besitzes schwächet sehr das Angenehme, was die Reichthümer bieten. — In dem Knabenalter ist wohl nichts wirksamer, das Gefühl der wollüstigen Regungen zu schwächen, als die lebhafte Vorstellung der scheußlichen Folgen, womit ihre Ausschweifung den Körper wie den Geist des Menschen nothwendig verfolgt; — die Erkenntniß der Unsittlichkeit der Unzucht wirkt erst sicher zu ihrer Vermeidung, wenn die Vernunft für diese Erkenntniß allseitig zureichend und der Wille stark genug geworden ist, der Erkenntniß auch gegen die Reize zu folgen.

Weil die Zerstreuung der Aufmerksamkeit das vorzüglichste Vehikel zur Schwächung der Gefühle ist, diese aber fast allein durch Einbildungskraft erzeugt wird, so ergibt sich hieraus, daß die Einbildungskraft am vortheilhaftesten benutzt werden könne, um alle jene Gefühle zu brechen, die entweder habituell die Seele drücken und eine Seelenkrankheit begründen, oder aktuell und heftig sind. Wenn der Leidende und Bekümmerte dahin gekommen ist, daß er sich einem Andern über seinen Zustand expektorirt, so ist sein Leiden, sein Kummer, schon geschwächt; und den besten Trost am Krankenbette bietet immer eine angenehme Gesprächigkeit.

Nicht selten endlich geschieht es, daß entweder unsere momentane Gemüthsstimmung oder gleichzeitige Einwirkungen, die unvermerkt Statt haben, ein Gefühl im hohen Grade angenehm oder unangenehm machen, was durch die bloße Wirkung des allein bemerkten Gegenstandes nie solchen Grad erreicht hätte. Die Einbildungskraft knüpft die Vorstellung der großen Lust und Unlust enge an die Vorstellung des Gegenstandes, und spannt die Erwartung auf denselben Genuß, wenn wieder Einwirkung vom Gegenstande Statt haben soll; natürlich finden wir uns hier dann eben so oft durch das weniger Angenehme, als durch

das Unangenehme überrascht. Diese Täuschung spielt die Einbildungskraft dann um so mehr, wenn sie mit ihren Bildern schon während der ersten Entstehung des Gefühles die Gemüthsstimmung bewirkte, welche auf den Grund des Gefühles Einfluß hatte, und dieses kann so weit gehen, daß wir für die Zukunft das angenehm erachten, was unangenehm ist und uns nicht wenig ärgert, wenn wir es nach langem Bemühen errungen haben; daß wir dasjenige fliehen, was uns bei unvermeidlicher Einwirkung sehr angenehm wird. — Die Grillenfängerei ist auch ein Erzeugniß der Einbildungskraft; — so wie das Angenehme des gefälligen Witzes auf ihrem Einflusse auch beruht, wie aus §. 139. S. 113. klar sein muß.

c. Einfluß des Denkvermögens auf die sinnlichen Gefühle. Je mehr die Seele in der Richtung zum Denken (und Erkennen) als Verstand und Vernunft wirksam ist, desto weniger fungirt sie als Gefühl, und so ist im Allgemeinen das Denken, und am meisten das angestrengte und abstrakte Denken, ein Hinderniß des angenehmen sowohl, als des unangenehmen Gefühles, woher es denn auch kommt, daß die tiefsinnigen Grübler dem Leben leicht absterben. Je mehr die Aufmerksamkeit abstrakten Begriffsreihen folgt, desto schwieriger entsteht das Gefühl, und so konnte jener Mathematiker, dem man ein schönes Gedicht vorgelesen hatte, am Ende fragen: was denn dadurch bewiesen würde? — Das schon bestehende Gefühl schwindet daher auch in dem Maaße, als sein Gegenstand zum Objekte des Nachdenkens gemacht wird. Dies greift durch alle Arten der Gefühle hindurch, selbst durch die moralischen; und es bedarf einer besondern Rücksicht des gründlichen Moralisten, daß er nicht durch Prüfung und Würdigung der vielen Sophistereien, womit die Moral so häufig ausgestattet ist, die moralischen Gefühle in sich selbst tödte, und es auch hier heiße: je gelehrter, desto verkehrter; — es scheint bei ihnen am unverzeiblichsten zu sein, weil es hier am nachtheiligsten ist, wenn ihr Leben ihren Lehren nicht entspricht; und doch findet dies in Obigem eine Entschuldigung, welche viele seichte Entschuldigungen aufwiegt, die man für Andere gelten läßt. — Vortheilhaft wirkt der Verstand durch die Schwächung

unbändiger Lust und des tiefen Schmerzes; wer sich zum Studiren wendet, hat darin ein bedeutendes Linderungsmittel gegen seinen Gram, wie gegen die Lüste und Grillen, die seine Zufriedenheit stören.

Doch aber kann der Verstand sowohl gegebene Gefühle stärken, als neue erregen helfen; Ersteres dadurch, daß er die Ansicht über die Dinge und ihren Werth zu fester Ueberzeugung zu erheben im Stande ist, wodurch die Stimmungen für die Dinge günstiger und anhaltender werden; so steigert sich auch die Liebe, wenn sie nicht mehr blinde Regung des Instinktes ist, sondern auch die Erkenntniß des liebenswürdigen Gegenstandes zur neuen Grundlage erhält; — Letzteres in vielfacher Weise, namentlich dadurch, daß die Reflexion auch Vorstellungsreihen anregt, die mit Gefühlen zusammenhangen, und daß das Denkvermögen durch Erschließen, als Vorhersehen betrachtet, sowohl angenehme Zuversicht und Hoffnung bewirkt, als auch zu neuen Gegenständen der Lust und Unlust hinüberführt; es ist gleichgültig, ob der Verstand dabei richtig verfährt, oder durch Einflüsse der Einbildungskraft mißleitet wird; — am meisten aber wirkt das Denkvermögen mit zur Belebung der sympathetischen Gefühle, wovon sogleich im Besondern gesprochen werden soll.

d. Einfluß der sinnlichen Gefühle auf einander. Wie die Gefühle auf einander erweckend, erregend, verstärkend, schwächend und hindernd einfließen können, ist in den vorigen Paragraphen schon genugsam angedeutet. Es geschieht dies durch die, vermittelst des Gefühles a erregte, Stimmung für und gegen das Gefühl b; durch die Verstärkung des letztern vermittelst jener Stimmung; durch den Kontrast des neuen Gefühles mit dem andern, des Schreckens z. B. mit der Hoffnung; durch die Verschiedenheit des Charakters gleichzeitiger Gefühle u. dgl. — Für das Weitere über den Einfluß der Gefühle auf verwandte innere Zustände verweisen wir auf den Versuch über die Gefühle von Maaß, Bd. 1.

Anm. Der Einfluß, welchen das Gefühlsvermögen auf das Erkenntnißvermögen ausübt, und den der zuletzt angeführte Psychologe weiter entwickelt hat, bedarf unsers Erachtens keiner Entwickelung; es ergibt sich dies aus dem

mäßig und gewaltsam aufregenden und stürmischen, niederschlagenden und ruhigen Charakter der Gefühle. Die Psyche ist immer nur eine und wird in ihren naturgemäßen Richtungen zum Erkennen durch jenes Leben in Gefühlen eben so oft günstig als ungünstig fortbewegt. Der Einfluß der Gefühle auf das Begehren kommt im dritten Theile von selbst zur Sprache, wo überhaupt das gegenseitige Verhältniß und die Entstehung beider noch von einigen Seiten aufgeklärt werden muß, welche, selbst in Beziehung auf die Gefühle allein, sich hier noch nicht aufklären lassen.

§. 223.

Sympathetische Gefühle. — Ihre Verbreitung durch die Natur und ihr Grund.

Eine besondere Erwähnung verdienen unter den sinnlichen Gefühlen die sogenannten sympathetischen Gefühle des Mitleidens und der Mitfreude, so wie die damit enge zusammenhangenden Gefühle des Wohlwollens, der Liebe und Freundschaft und deren Gegentheile.

Nicht selten finden wir uns nämlich durch das Wohl und Wehe des Andern in einen Zustand versetzt, der demselben analog ist, uns dem Andern analog stimmt und uns gleichsam hineinzieht in seinen Zustand; wir sympathesiren hier, leiden mit dem Andern und gleichsam für ihn; wir handeln dann auch gemeiniglich, (immer aber ist die Versuchung oder auch der Ansatz da, so zu handeln,) als wenn wir dadurch uns selbst frei zu machen bezweckten von unserm Uebel, daß wir es dem Andern erleichtern. (Das Wort Sympathie kommt hier mit seinen Ableitungen in der weitern Bedeutung vor, jedoch nicht in der Afterbedeutung, die es der Thorheit verdankt und die bekannt genug ist.)

Die sympathetischen Gefühle setzen also in uns eine besondere Anlage voraus, die Zustände und Gefühle Anderer zu theilen, sie mitzufühlen; es heißt diese Anlage das Mitgefühl und die Theilnahme (obwohl man letztere auch in einem engern Sinne der thätigen Theilnahme im

Wohlwollen nimmt); sie muß als ein Zweig des niedern Gefühlsvermögens, der Sinnlichkeit, angesehen werden, weil sie sich instinktartig äußert und das Angenehme und Behagliche, wie das Unangenehme und Schmerzliche des Zustandes Anderer zu ihrer Grundlage und zu ihrem Inhalte hat. Der Umstand, daß das Mitgefühl ein Beförderungsmittel für Moralität ist, kann es nicht zu einem höhern Gefühle, etwa einem moralischen, machen, ebenso wenig, als dasselbe deßhalb dem Menschen Würde verleihen, seine Menschenwürde ausmachen kann, wie man ehemals lehrte, oder auch nur einen Theil derselben ausmachen kann, wie man nun lehrt, weil es dem Menschen eigenthümlich verliehen ist.

Es scheint dies Vermögen wirklich dem Menschengeschlechte eigenthümlich zu sein; es äußert sich im Menschengeschlechte aber vom wilden Naturmenschen an bis zum verfeinerten Philanthropen, in einem Grade, womit es auf eine ursprüngliche Anlage der sinnlichen Natur deutet, und womit es aus dem Egoismus schlechterdings nicht begriffen werden kann; dem Egoismus steht das Mitgefühl nicht selten sehr schroff entgegen, und um es aus ihm zu begreifen, müßte demselben jedesmal eine weite Reflexion zugesellet werden, welche nur sehr selten der Aeußerung des Mitgefühls vorhergeht und ihm dann selbst in der Regel hinderlich ist; — es ist ein unwiderstehlicher Zug in uns, der uns unmittelbar an Andere und deren Mißgeschick fesselt, und uns um so eher wieder zu ihnen führt, je grausamer es war, daß wir sie verließen.

Für rein uneigennützig wollen wir indessen keineswegs das Mitgefühl ausgeben; und man irret gewiß sehr, wenn man alle im Leben so heißende uneigennützige Theilnahme für solche baare Waare nimmt; auch in dem edelsten theilnehmenden Herzen ist noch immer ein Mitgrund derselben in der Eigenliebe zu suchen. Wir wünschen dem Unglücklichen gewiß die Theilnahme der Menschheit, und hegen sie selbst, zum Theile nur aus dem Grunde, weil wir darin ein Mittel sehen, die Andern auch uns für die Fälle geneigt zu machen, in welchen das Schicksal uns den Rücken kehrt. Ja bei den Rechnungs- und Verstandesmenschen und in derjenigen Lebensperiode, welche man die Periode des

(verfeinerten) Verstandes genannt hat, nimmt das Mitgefühl nur zu sehr hieher seine Nahrung, und erst die Vollendung der Kultur gibt dem Menschen sein Herz für Andere zurück.

„Die Majorität im Menschengeschlechte," sagt Weber, „macht leider beim einseitigen Verstandes-Raffinement „Halt, und glaubt genug gethan zu haben, wenn sie nur „ihre Selbstliebe in gewisse gefällige Formen und freund„liche Mienen eingehüllt, nicht gar zu rauh spielen läßt. „Indessen ist schon diese wohlwollende Formgebung ein „Beweis, daß noch ein reineres Prinzip, als die bloß „abgeschliffene Selbstliebe in unserm Busen walte, und „von Andern vorausgesetzt und angesprochen werde; auch „nähert man sich durch die äußere Form mehr und mehr „allmälig dem Wesen selbst, und eine wohlwollende „Miene, die öfters angenommen wird, erzeugt allmälig „ihre wahre Grundlage, das wohlwollende Gemüth selbst. „— Es ist auch nichts so verderblich für das menschliche „Herz, als den Glauben an das uninteressirte Wohlwollen „Anderer aufgeben, und mit Kunst und Mühe, wie es „Manche thun, dahin streben, um ja überall in den Hand„lungen Anderer eine selbstische Triebfeder zu entdecken." Und wie sollte auch dessen Herz Anderen offen stehen, dem das Herz Anderer durch eine Eisrinde durchaus auf sich abgeschlossen erscheint?

Aus jenem Einflusse des Egoismus das Mitgefühl zu begreifen, ist schon wegen der Verbreitung unzulässig, worin wir es in der Natur durch alle Arten der Wesen antreffen. Aus dem moralischen Interesse kann es in seiner Intension auch nicht begriffen werden, obwohl das vernünftige Wohlgefallen an Menschheit darauf in den Menschen sehr stark einfließt. Die vernünftige Schätzung ist da, wo wir es am ausgezeichnetsten finden, oft am geringsten. Und auch ist die Sympathie viel weiter verbreitet, als daß sie aus Selbstsucht und Vernunft entstanden gedacht werden könnte.

Denn dem Menschengeschlechte ist das Mitgefühl keineswegs so eigenthümlich, daß wir nicht Anklänge und Analoga von ihm in der rein thierischen Welt, und selbst schon in der materiellen Welt antreffen sollten. Wenn man zwei

Saiten gleichmäßig gespannt hat und die eine anschlägt, so hallt die zweite in dem Tone obgleich nur dumpfer nach, den die erste angegeben hat; dieser Erscheinung, welche auf geheime Verbindung der Naturkräfte in gleichartigen Wesen deutet, steht diejenige sehr nahe, die wir auch im bloß natürlichen und noch unwillkührlichen Leben der Menschen wiederfinden: **Oscitante uno, oscitat alter. — Ut ridentibus arrident, ita flentibus adflent humani vultus. Hor.**

Die gesammte Thierwelt kommt im Mitgefühle dem Menschen schon näher, und um so mehr, je mehr die Vollkommenheiten der Thierarten zunehmen; sehr nahe scheint dem Menschen hier der Löwe zu stehen; er theilt sichtbar in etwa das Leiden des andern Wesens seiner Art, — aber auch nur seiner Art; denn sicher finden wir es nirgends in der Thierwelt, daß Thiere mit Thieren anderer, als ihrer Art sympathesiren; mag der heulende Hund auch einen Ansatz eines Winselns in seinem Genossen erregen, der Löwe Theilnahme finden in seinem Schmerz beim andern Löwen; jede andere Thierart geht an ihnen unbewegt vorüber[1], bleibt ihnen fremd und gleichgültig. Fast Alles konzentrirt sich hier übrigens in die Mißstimmung durch unangenehme Laute des andern Thieres, welche in dem Thiere derselben Art leicht einen Nachhall finden mit dem Ansatze zu dem zugehörigen Gefühle, weil auch die Thierseele das Gesetz der Assoziation der Vorstellungen (und Zustände überhaupt) sichtbar in sich trägt, wornach so Etwas entstehen muß. Einer Beziehung des eigenen Gefühls auf das Leiden des andern Thieres, scheint aber das Thier gar nicht fähig zu sein; es geht hier den Thieren ungefähr, wie jenen zwei Saiten; — das meiste Mitgefühl entsteht aber hier offenbar nach gleich organischen Gesetzen durch den Instinkt, der die Alten zur Pflege der Jungen antreibt; so naturgemäß es dann ist, daß die Alten die Jungen füttern, so naturgemäß ist es dann auch, daß die Alten dann trauern und winzeln, wenn die Jungen leiden. Wenn die Thiere einander die Wunden lecken und miteinander heulen, so deutet alles dieses, wie jenes nur von Neuem an, was der Beobachter der Natur auch aus andern Gründen bestätigt, daß die Natur zur Erhaltung der Wesen und ihres Wohlseins ein Empfindungssystem durch das

ganze Thierreich verbreitet hat, wovon die Empfindungsvermögen der einzelnen die organischen Glieder bilden. Jene bedeutende Erregung, die sich naturgemäß in dem einen Gliede kund gibt, theilt sich dem andern im Nachklange mit; je näher dann die Wesen einander stehen, desto bedeutender.

Es liegt daher der Grund des Mitgefühls tiefer, als in der Einbildungskraft, worin man gar zu viel hat suchen wollen; er liegt weit näher, als in der Reflexion der Vernunft, welche man von den äußern Zeichen hier hat schließen lassen auf das innere Wohl und Wehe des Andern, um uns so erst zu einer Vorstellung davon zu verhelfen, und dann uns allmälig in die ganze Lage des Andern zu versetzen. So weite Wege geht die Natur nicht wenn sie ihre Wesen harmonisch stimmen will, und Organe in Bewegung setzt, die so wohlthuend in dem Ganzen wirken. Wir führen aus der Schrift von H. B. Weber: Vom Selbstgefühle und Mitgefühle (1807.) S. 116—7 an: „Eine Kette der Empfindung läuft in der Natur „durch die ganze Reihe der empfindenden Wesen; jedes „Geschöpf, das Empfindung und Gefühl und Organe dafür hat, oder bei dem ich solche voraussetze, spricht, „sobald ich in irgend eine nahe oder entferntere Berührung mit ihm komme, auch meine Organe des „Empfindens und Gefühles an *). Das heißt, voraus„gesetzt die Grundidee, daß diese andern Geschöpfe von „gleichen oder ähnlichen Empfindungen, wie ich selbst, „belebt, mit gleichen oder ähnlichen Empfindungswerk„zeugen begabt sind, und folglich mit mir zu einem „Systeme des belebten sensiblen Organismus gehören; ihre „Art des Empfindens und Seins theilt sich mir sofort durch „Berührung mit; es erfolgt aus Homogenität ein Ver„schmelzen des einen mit dem andern; es geht Etwas „unmittelbar von ihnen in meinen Organismus über;

*) Der Arzt weiß, daß auch im einzelnen Körper krankhafte Glieder andere entfernte Theile infiziren: sie postuliren eine Sympathie dieser Theile in dem Organismus des Einzelnen, wie dort Weber eine Sympathie in der Organisation alles Lebenden.

„es strömt aus ihrer sensiblen Natur unmittelbar Etwas „aus in die meinige. Diese unmittelbare Mittheilung ist „nothwendige Wirkung der Natur, die von selbst ohne „unser Wissen und Wollen erfolgt, sobald zwei zu einem „Systeme sensibler Organisation gehörige Wesen sich nahe „kommen, sei es nun ein wirkliches physisches Nahesein „oder ein geistiges, ein imaginäres, wo dann das Bild „den Gegenstand vertritt. Es ist ein einfaches Naturgesetz „in der empfindenden Welt, das sich aus nichts Anderm „weiter ableiten läßt; es ist schlechthin gegeben, weil „uns eine sensible Natur gegeben ist. Aber vergleichen „und anschaulicher läßt es sich vielleicht machen mit dem „Gesetze des Galvanismus, wo gleichfalls durch Berühr„ung scheinbar heterogene Theile auf einander einwirken, „sich einander durchdringen und beleben. Und warum? „weil in diesen verschiedenartigen Theilen und Materien „doch ein Grundstoff vorhanden sein muß, der zertheilt „sich nun wieder zusammen findet und nach chemischen „Verwandtschaftsgesetzen gegenseitig anzieht... Ein großer „Gedanke „Es gibt ein Ganzes aller empfinden„„den Wesen." Jedes verständige Wesen, sagt Sul„zer *) in Beziehung auf einen solchen Grundtrieb, ist „durch seine Natur bestimmt, an allem Guten und Bösen, „das andere betrifft, ohne alle vorhergegangene Ueberleg„ung Theil zu nehmen."

So sympathesirt daher der Mensch unmittelbar, durch bloße Naturwirkung in der Organisation der Wesen mit Allem, was Leben und Gefühl hat; am meisten aber mit den Wesen seiner Gattung und denen, die ihr näher stehen; und unter diesen am meisten mit denen, die ihm geistig und körperlich am meisten verwandt sind wie in Ansehung des Alters, Standes, Geschlechtes, Schicksals, Gemüthes u. s. w. Und so wie der Mensch mit seiner Organisation an der Spitze aller organischen Wesen steht, so spricht sich auch am lautesten und am verbreitetsten jenes Naturgesetz in seinem Leben aus. Das Wohl der Thiere erheitert

*) In seinen Untersuchungen über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Vergl. dessen Vermischte philoss. Schriften. Bd. I.

ihn, und ihr Wehe mißstimmt ihn; er theilt ihren Schmerz und ihre Freude; und es ist grade keine Seltenheit, obgleich immer eine entehrende Abscheulichkeit, daß manchem Weibe das Leiden der geliebten Katze und des Schooßhündchen tiefer zu Herzen geht, als das Wohl und Wehe seiner eigenen Kinder, und gewiß mehr, als alles Leiden der übrigen Menschheit; denn nirgends führt die Natur solche Scheusale und Mißgestalten vor, als im Menschengeschlechte, das sie freiern Gesetzen überließ.

Mit den Thieren würden wir noch häufiger und mehr sympathesiren, wenn die Natur sie nicht in dem Ausdrucke der Klage so sehr beschränkt hätte, als sie es sind; selbst ihr Gesicht ist schon viel weniger geeignet, alle Muskeln sind hier viel weniger gelenkig und schmiegsam, zu solchem Ausdrucke, als es beim Menschen der Fall ist, dessen Miene unwillkürlich das Innere kund gibt; die Gebehrde und Stimme nicht zu berühren, welche letztere manchem Thiere gänzlich fehlt und deren Mangel uns deßhalb für sie und ihre Zustände mehr verschließt. Auch hierin aber, in der Weise und Abstufung, worin wir mit den Thieren sympathesiren, kündigt sich das Instinktartige, der aus den Gesetzen der Organisation und aus dem thierischen Antheile herstammende Charakter des Mitgefühles laut genug an. Das Geschrei und das Gewinsel der Affen und der vierfüßigen Thiere kann uns tief rühren, während uns nicht so sehr und leicht das kränkelnde Geächze der Vögel, noch weniger aber das stumme Leiden der Fische und Insekten zu Gemüthe geht; denn je näher uns die Thiere stehen, desto eher werden wir von der Natur mit ihnen zusammen als Einheit behandelt, und je enger die Menschen selbst durch äußere und innere Verwandtschaft verbunden sind, desto lebhafter ist unter ihnen ceteris paribus das Mitgefühl. Man tödtet eher einen Fisch, leichter oder mit wenigerm innern Widersträuben ein Insekt, als ein Thier mit warmem Blute; — und Alibert *) erwähnt des M. von Malouet, der auf einer Jagd der Indianer gegen die

*) In seiner Physiologie der Leidenschaften, einem von treflichen Beobachtungen gefüllten, von Scheidler ins Teutsche übertragenen Werke, S. 180.

Affen durch das Jammergeschrei dieser verwundeten Thiere so gerührt wurde, daß er das Schießen einzustellen befahl. — Mit seelenlosen Wesen können wir nicht mitfühlen, da sie selbst gar nicht fühlen; jedoch aber kann die Behandlung derselben, insbesondere der Leichen, vermittelst der Wirkung der Phantasie, die ihnen eine Seele leihet, ein Gefühl, für und gegen sie erregen.

Je näher die Menschen einander stehen, hieß es, desto leichter sympathesiren sie. Die Mutter fühlt viel tiefer und leichter das Wohl und Wehe des Kindes, als jeder Andere; und unter den Andern fühlen jene leichter mit dem Kinde, die selbst Vater oder Mutter sind; so wirkt die äußere Verwandtschaft durchgängig; — aber das Weib fühlt auch inniger mit dem Weibe, der Mann mit dem Manne, als das Weib mit dem Manne fühlt, wenigstens wenn er nicht ihr Mann ist; so wirkt die Gleichheit des Geschlechtes; der Knabe fühlt eher mit dem Knaben, als mit dem Erwachsenen; er ist ihm noch mehr gleichartig, und wie so die Gleichheit des Alters wirkt, so auch die gleiche Vaterstadt, das gleiche Vaterland, der gleiche Welttheil; denn Meer und Land trennen die Menschen ganz, wie sollten sie nicht auch ihre Gemüther in etwa gleichmäßig einander entfremden?

§. 224.

Mitleiden und Mitfreude. Ihre Gesetze.

Das Mitgefühl, als Sympathie im weitesten Sinne des Wortes äußert sich durch die Nachbildung aller Zustände in Andern, vorzüglich aber des Leidens und der Freude, und heißt darnach Mitleiden und Mitfreude. In ihrer Reinheit entstehen beide nicht gleich leicht und häufig; wir sympathesiren nämlich leichter mit den Leiden Anderer, als mit ihren Freuden, eher mit Furcht und Angst, als mit der Hoffnung. — Der oben angeführte Weber behauptet zwar, daß die Mitfreude häufiger sei, als das Mitleiden; es scheint uns dies nicht so; vielmehr will es uns bedünken, daß bei allem uneigennützigen Wohlwollen, welches das Mitgefühl in uns begründet, doch durch das Wohl des Andern leichter von einer andern Seite der neidische Ego-

ismus ins Spiel gerufen werde, der uns etwas vermissen läßt und so eine Stimmung befördert, die der freudigen Theilnahme nicht günstig ist; während dagegen die Leiden Anderer uns leichter an sie schließen, da sie uns nur imaginär drücken und wir sie durch Theilnahme wahrhaft zertheilen können, ohne doch empfindlich zu leiden, was zu dem natürlichen Wohlwollen besser paßt. Auch wirkt gewiß der Umstand mit, daß das Glück der Andern unserer Theilnahme naturgemäß gar nicht so sehr bedarf, als ihr Unglück; und der Umstand, wie hülflos wir selbst im Unglücke sein würden ohne die Theilnahme Anderer, macht uns dazu gewiß noch mehr geeignet, als wir es von Natur aus sind. — Doch ist die Mitfreude als bloße Sympathie auch gar nicht selten. Wir freuen uns mit den Frohen, und daß die Munterkeit der Gesellschaft sich den Eintretenden mittheilt, oder daß es überhaupt muntere Geselligkeit gibt, hat sicher seinen Theilgrund und seinen Anfang in dem Zustande, der unwillkürlich durch Sympathie in uns von Andern übergeht. Leichter aber und öfter haben wir Mitleiden, als Mitfreude, und es ist gewiß weit seltner, daß ein heiterer Kopf eine größere niedergeschlagene und trauernde Gesellschaft in seine Heiterkeit zu sich herüberzieht, als es häufig ist, daß ein einzelnes Mitglied der Gesellschaft, das theilnamlos und betrübt beiwohnt, die ganze Gesellschaft nach und nach mißstimmt. Das Unangenehme affizirt uns im Ganzen mehr, als das Angenehme, auf welches wir gemeiniglich schlechthin unsere Rechnung machen, wie auf einen Tribut, den die Natur uns wegen unseres Prinzipates in ihr zu bezahlen habe.

Den Theilnehmenden entsteht also Lust aus der des Andern, wie Unlust aus Leiden, und dies wirkt dann auf diesen Andern so zurück, daß seine Freude wegen der Theilnahme erhöhet, wie durch sie das Leiden erträglicher wird. Es muß die Erregung des Mitgefühles, als wozu wir einen physischen Drang haben, auch um desselben Grundes willen, woraus es entsteht, dem Bemitleideten Linderung gewähren; sein Leiden wird gleichsam dadurch entladen oder erscheint ihm doch zum großen Theile so, und das darin sich aussprechende liebende Herz muß auch wieder angenehm stimmen.

Das Herz bedarf ein zweites Herz;
Getheilte Freud' ist doppelt Freude,
Getheilter Schmerz ist halber Schmerz.

Tiedge, Urania. IV. 21.

Das Mitgefühl, und im Besondern das Mitleiden, ist in seiner Entstehung aus unserer Anlage dafür bedingt:

a) Durch einen Ausdruck des Leidens im Andern, der ihm natürlich anner ist, oder doch zureichende Hinweisung auf dasselbe enthält, wenn er ein künstlicher, z. B. sprachlicher sein sollte. Je natürlicher der Ausdruck des Schmerzes ist, desto leichter und höher steigt unser Mitleiden. — Es erklärt sich dieses aus dem oben bezeichneten Einflüsse, den die Organisation auf die Entstehung des Gefühles hat, und der um so bedeutender sein muß, je mehr bei dem ganzen Prozessus die Natur in ihren Elementen allein wirkt. „Es gibt beredte Ausdrücke des Schmerzes, sagt Alibert „deren Eindringlichkeit der fühlende Theil unserer Seele „sich nicht zu entziehen vermag;" diese können aber wohl nur die natürlichen Symptome und Klagen sein, nicht leicht die künstlichen, z. B. Ausdruck in Schrift.

Ausgelassenheit, ein fortgesetztes Lautwerden, in Klagen erscheint uns unnatürlich und als ein Zeichen zu großer Schwäche; sie stimmt daher nicht sehr zum Mitleiden; die stille Klage wirkt mächtiger; der tiefe Strom der Leiden, denen die Seele erliegt, fließt immer geräuschloser durch die beklemmte Brust, und zieht uns mehr durch die schwächern Ausdrücke an, während die grellen Ausbrüche des Schmerzes gemeiniglich zu sehr widerlich sind. Durch diese gröbern Anzeichen von Schmerz wird nur noch ein gröberer Sinn zu bedeutendem Mitleiden gestimmt, während das feinere Gefühl leicht unvermerkt sich wegwendet von der abschreckenden Scene, und leichter und tiefer durch stille Klage angesprochen wird. Nur zu den Zeiten des Pisistratus konnte es diesem gelingen, die Athener zum Mitleiden zu stimmen durch körperliche, selbstversetzte Wunden; in der Epoche der feinern Bildung würde er vielleicht weniger damit zu seinem Zwecke gekommen sein.

Weil die Zeichen der Leiden gleichsam die natürlichen Leiter für die Sympathie sind, so kann durch irrige Deutung derselben und die darauf folgende — meistens dunkle —

Vorstellung des Leidens ein falsches Mitgefühl entstehen. Dies ist noch leichter der Fall, wenn die Zeichen selbst zu ungewöhnlich und unbekannt sind, wobei sie doch noch natürlich sein können. Uebrigens ist von Seiten der Zeichen nicht erforderlich, daß wir sie bei dem betreffenden Leiden schon wirklich an uns gehabt haben; ihre bloße Auffassung disponirt schon zu ihrem Eintritte in uns und mittelbar zu der Stimmung, die ihnen zugehört, wenn sie natürliche Ausdrücke der Freude oder des Schmerzes sind. Wir finden unsere Brust beklemmt, wenn der Redner seine Worte ängstlich hervorpreßt und in halbem Stocken vorträgt, und wir leiden für die eitle Welt und mit ihr, wenn sie ihre Glieder in so enge Kleider preßt, daß diese die natürliche Leichtigkeit der Bewegungen hemmen. Sehen wir aber einen Menschen mit Leichtigkeit alles verrichten, was er angreift, als ob es ihm keine Mühe machte, so ist es uns, als wenn wir uns in einem leichtern Elemente bewegten; zu allem diesem ist nicht erforderlich, daß wir bereits in der Lage dieser Andern waren, obwohl dieser Umstand die Sympathie befördert. Mit den Steigenden steigen wir, wie wir mit den Sinkenden sinken. —

b. Es muß unser Inneres momentan oder bleibend auch zu dem Tone des Gefühles stimmen, was wir theilen sollen. Soll uns in freudiger Stimmung das Leiden Anderer rühren, so muß dieses zuvor unsere Stimmung brechen, wodurch seine fortgesetzte Wirkung sonst geschwächt wird, obgleich alsdann durch die Wirkung des Kontrastes und des freudigen Wohlwollens noch hohe Theilnahme entstehen kann. Die hier geforderte Stimmung ist von mancherlei sehr begünstigt und abhängig; namentlich aber:

aa. Von der größern Bekanntschaft mit dem Leiden des Andern aus der eigenen Erfahrung, oder aus vieler Beschäftigung des Menschen mit den Leiden und Plagen seines Geschlechtes. Unglück macht barmherzig und weich; es verbleibt daraus dem Gemüthe eine größere Leichtigkeit, den Zustand des Leidens Anderer durch analoge Zustände zu theilen. Doch aber ist die Gegenwart des eigenen Uebels für das Mitleiden mit Andern ein Hinderniß, weil es zu sehr die Aufmerksamkeit auf den eigenen Zustand fesselt. — Jene Beschäftigung mit den Leiden der Menschen

muß aber eine Beschäftigung im Geiste sein, weil nur diese den innern Menschen bearbeitet, woraus das Mitgefühl doch fließen muß. Die mechanische Behandlung derselben stumpft die Empfänglichkeit dagegen immer mehr ab. Der Stand der bloß praktischen Aerzte im eigentlichen Sinne und der Chirurgen ist sehr der Gefahr ausgesetzt, gefühllos gegen Andere zu werden, und wird auf diesem Abwege noch mehr fortbewegt durch das leidige Vorurtheil, was Mißverständnisse hier begründet haben, als dürfe der Arzt kein Mitleiden haben; von ihm erwartet es der Kranke am ersten; nur soll er Herr seiner Gefühle sein.

bb. Von der größern Zuneigung und Liebe, welche wir gegen den Andern hegen; — mit dem verhaßten Feinde kann man nicht leicht sympathesiren, eher kann ein unmenschliches Herz, das hasset, jauchzen über dessen elenden Untergang. Zuneigung und Liebe machen aus zwei Gemüthern fast eins, und bewirken immer dies, daß man sich sorgfältiger und anhaltender mit dem Zustande des Geliebten befaßt, sich in ihn versenkt. Alsdann bleibt es oft nicht bei bloßem Mitleiden; wir gerathen dann selbst wohl ganz in denselben Zustand, fühlen, leiden, fürchten selbstständig ohne Beziehung auf den Andern; das Sympathesiren hat aufgehört. So lange indessen kein besonderer Umstand uns abgeneigt macht, sind wir von Natur den Menschen so zugethan, daß dadurch von dieser Seite die Entstehung des Mitgefühls zureichend eingeleitet ist.

cc. Von der Größe des Leidens Anderer und der vollständigern Erkenntniß desselben. Geistiges Leiden erscheint im Allgemeinen größer, wirkt tiefer, als bloß körperlicher Schmerz, der mehr an der Oberfläche liegt; unverdientes Leiden empfindlicher, als das wohlverdiente, und auch deßhalb rührt uns jeder Schmerz einer edlen Seele tiefer, als die Klage des Nichtswürdigen; — obwohl auch der Umstand in Betracht kommt, daß uns eine edle Seele selbst wohlgefällt und zugeneigt macht. Philoktet könnte nie einen Helden für die Tragödie abgeben, wenn sein Leiden bloß körperlich wäre und er nicht zudem unsere Hochschätzung besäße.

dd. Von der größern Reizbarkeit des Gefühlsvermögens und der Einbildungskraft; denn letztere ist es

fenbar das wirksamste Vehikel für alle Sympathie. In unserm Mitleiden üben wir daher eine Art von Gerechtigkeit und Billigkeit aus; das Uebel des Andern muß als Uebel und nicht etwa, wie die Strafe des Schuldigen, als ein Wohl erscheinen, wenn es Mitleiden erwirken soll. Diese Gerechtigkeit bringt es auch mit sich, daß wir im Wohlthun aus Mitleiden umsichtiger werden und uns hüten lernen, durch die Liste umstrickt zu werden, die so unzählig oft Leiden und Unschuld erheucheln und dann das verzehren, was der Noth bestimmt war. — Nichts ist für das Unglück der Leidenden unheilbringender, als die Undankbarkeit, welche die mitleidigen Seelen von Einzelnen erfahren, und so tief fühlen; sie macht es, daß wir nicht geneigt sind, wahres Leiden und Unschuld anzunehmen ohne mehrere positive Gründe für die Annahme, während sonst die Abwesenheit widersprechender Anzeigen uns genug war, dem Ausdrucke des Schmerzes schlechthin zu trauen; denn von Natur aus sind wir den Wesen unserer Art sehr gewogen, und sind es noch jetzt nicht selten viel zu sehr, so lange wir keinen besondern Grund hatten, uns ihnen mehr zu entziehen.

In der Schätzung des Leidens Anderer ist der Antheil der Reflexion oder des Denkvermögens an dem Mitleiden offenbar bedeutend, so wenig Antheil dies auch an der ersten Entstehung haben mag, die nicht einmal die Thätigkeit der Einbildungkraft nothwendig macht. Die Einbildungskraft ist das vorzügliche Vehikel zur Vorstellung des Leidens des Andern, und daß dieses leicht exaggerirende Vermögen so großen Einfluß auf die Vorstellung des Uebels ausübt, dies hat die Natur auch deßhalb zweckmäßig eingerichtet, weil dadurch die Wohlthätigkeit gegen den Egoismus mehr sicher gestellt ist.

Das Mitleiden umfaßt auch das Bedauern, oder führt in seinem Grunde doch zu diesem hinüber; letzteres unterscheidet sich vom bloßen Mitleiden am meisten dadurch, daß es nicht einen Schmerz (über das Uebel) im Andern zu Grunde haben muß, sondern das Uebel dafür zureichend ist, sollte es diesem Andern auch nicht als Uebel erscheinen. Unser Bedauern steht dann höher, als das bloße Mitleiden; es hat ein höheres Interesse, ein moralisches, zu seiner Grundlage, weil es (abgesehen von bloß drohenden Uebeln)

wohl nur moralische Uebel sein können, die, ihm selbst unbewußt, auf dem Andern lasten. Das Bedauern steigert sich mit dem höhern Interesse für das Wohl des Andern und mit der Schwierigkeit, dem Uebel abzuhelfen, da es der Andere noch nicht einmal fühlt.

Das Mitleiden ist kein reines Leiden, vielmehr ein gemischtes Gefühl; wir verweilen nicht ungern in mitleidigen Scenen, so lange mindestens, als weder das Uebel, noch seine Aeußerung zu gräßlich ist; es liegt ein geheimes Wohlgefällige darin, an dem Leiden Anderer zu participiren, wie sich dies denn auch durch die Uebung der Wohlthätigkeit hindurchzieht. Eine neuere philosophische Schule, die besonders in England blühete, hat sogar das höchste Gut, weil das uneigennützigste Wohlgefallen, finden wollen in dem Gefühle, was das Wohlthun gewährt, und hat dann auf solcher Grundlage ein System der Sittenlehre gebaut. Auch gibt es der mitleidigen Seelen viele, deren höchste Glückseligkeit darin besteht, daß sie Andere bemitleiden und ihnen wohlthätig sind, ohne von etwas Anderm auszugehen, als von ihrem Gemüthe allein; welche dieser Wonne freudvoll alle Genüsse und Seligkeiten des Lebens hinopfern. Wollte nicht der gütige Vater Aller so einen Trieb beseelen, der zur frohen Erhaltung Aller so wohlthätig wirkt?

Ohne das Mitleiden als ein gemischtes Gefühl anzuerkennen, bliebe es auch unbegreiflich, wie die Tragödie, seitdem sie aufhörte, bloße Satyre zu sein, uns so sehr fesseln könne an ihren Helden, der uns doch durch Mitleiden und Furcht vorzüglich für sich gewinnen und erhalten muß. Schon die Kinder hören lieber die Erzählungen von unglücklichen Fatis, die edle Seelen trafen, als von heitern Ereignissen. Dies Faktische ist unläugbar; aber wie soll es begriffen werden?

An und für sich kann der traurige Gegenstand nicht wohlgefallen, und die angenehme Ingredienz des Gefühles ist daher wohl nur zu suchen theils in dem Wohlgefallen, womit wir an dem Menschen überhaupt haften, besonders an dem Helden des Drama, theils in assoziirten Vorstellungen mancher Art, theils in der angemessenen Ausfüllung unserer Lebens- und Gefühlskraft, die eine natürliche Rich-

tung zur Theilnahme hat; — so muß man es ja auch erklären, wie der Melancholiker so hartnäckig seinen düstern Bildern nachhängen könne; — zum Theile mag auch der Umstand wirken, daß unser Leiden wirklich mehr imaginärer Natur ist und nicht durch eigentliche unangenehme Empfindungen entsteht, wir vielmehr unser eigenes Lossein von dem Uebel des Andern in seinem Leiden finden; doch möchte darin wohl nur der geringste Erklärungsgrund zu suchen sein, so daß man sich billig verwundert, wie man hier den Hauptgrund finden und Lucrez schreiben konnte:

Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra alterius magnum spectare periclum;
Non quia vexari quemquam est iucunda voluptas,
Sed quibus ipse careas malis quia cernere suave est.

In diesem Falle, den Lucrez vorführt, fließt noch ein ästhetisches Wohlgefallen mit ein, wodurch die Mischung des Gefühles vermehrt wird; auch die Hoffnung, die Unglücklichen noch gerettet zu sehen, und ihr Wechsel mit der Furcht für sie, sind erheiternde Ingredienzen.

An derartige Gründe muß man wohl auch appelliren, wenn man es begreifen will, wie die Römer an jenen scheußlichen Wettkämpfen hartherzig nur Augenweide finden konnten, wobei das Mitleiden unter der abscheulichen Lust fast ganz erlag. Es gehörte gewiß ein roher Sinn von Natur aus, oder eine lange Bildung in der Schule der Unmenschlichkeit dazu, bevor das Leiden im Mitgefühle so erstickt werden konnte, daß der leidvolle Zustand Anderer die Römer nicht mehr mißstimmte. Und auch hier konnte die menschliche Natur sich nie ganz verläugnen. Die Natur forderte stets ihren Tribut in dem Schrei des Entsetzens, der in der Menge dumpf oder laut sich Luft machte, wenn vom entsetzlichen Schlage getroffen der Gladiator dahinstürzte. Doch warum länger dabei verweilen und Erinnerungen wecken an Barbereien, die den größten Schandfleck unserm Geschlechte aufgeklebt haben, der auf ihm ruhet? — Wie wenig in den Römern das Mitgefühl überhaupt wirksam war, ersieht man schon aus dem einzigen Umstande, daß wir bei ihnen bis auf die Zeiten Trajans kein einziges Institut der Wohlthätigkeit antreffen. —

Durch diese unsere Fähigkeit der Theilnahme an dem Wohl und Wehe Anderer hat die Natur, wie durch ein gemeinsames Band, uns Alle zur Einheit umschlungen, die Sache Aller zu der Sache eines jeden Einzelnen gemacht; und ohne Zweifel würde es mit der schuldigen Pflichterfüllung gegen Andere in der Welt noch weit schlimmer bestellt sein, als es leider darum bereits schon steht, wäre sie nicht durch jene Anlage gleichsam zum Gegenstande des Triebes gemacht, wenigstens dem materiellen Inhalte nach. Diese schöne Pflanze von zarter Kindheit an zu pflegen, sollte daher billig eine Hauptangelegenheit der Erzieher sein; die Natur hat diesen Wink bestimmt genug gegeben, und pflegt sie daher selbst am meisten in dem Alter und dem Geschlechte, welche auf die Erhaltung und Gestaltung der Menschheit am meisten von Einfluß sind, im jugendlichen Alter und im weiblichen Geschlechte. — Freilich ist auch diese Anlage im Menschen nicht ohne ihre Nachtheile; denn durch sie verbreitet sich auch eben sowohl der schlechte Stoff von Wenigen auf Viele, als der gute auch, und namentlich ist die Schwärmerei, die religiöse, wie die politische und selbst die verliebte Schwärmerei, wegen Sympathie so sehr ansteckend. Vergl. Bd. I. Abth. I. §. 106.

Wegen ihres niedern Ursprungs und weil sie alles Lebende umfaßt, muß diese Fähigkeit offenbar außerordentlich herabgedrückt werden durch jede solche Behandlung der Thiere, die ertödtend ist für das Mitleiden, welches wir auch den Thieren von Natur aus schenken; dahin gehört im Besondern alles zwecklose Quälen und Martern der Thiere; schon der Knabe verräth ein böses Herz, der kalten Blutes Thiere quälen kann.

Das Mitgefühl ist nicht in allen Menschen gleich stark; je roher und mehr unempfindlich die Menschen überhaupt sind, desto weniger Mitgefühl findet sich bei ihnen; — die rohen Wilden sind wegen der Schwäche ihrer Theilnahme ungesellig; aber ihre schwache Theilnahme muß man nicht, wie Feder es thun möchte, begreifen aus dem Mangel der geselligen Verhältnisse, sondern aus ihrer Abgestumpftheit überhaupt. Einige Psychologen haben den rohen Wilden die Sympathie ganz abgesprochen, wie z. B. Tiede-

mann *), dies ist eine Uebereilung, welche genauere Beobachtungen längst widerlegt haben. „Wie oft haben „nicht solche wilde Völker den ihnen unbekannten Europäern „beim Schiffbruche, oder sonst in großer Noth Hülfe ge„leistet, mit Anstrengung aller ihrer Kräfte und Uebernehm„ung eigener Gefahr? auch wo man sie nicht in Verdacht „haben konnte, aus Gewinnsucht oder aus abergläubischer „Furcht es gethan zu haben." Feder in der Untersuchungen über den menschlichen Willen. S. 94. Bd. 1,— mit Beziehung auf Ellis Voyage to Hudsons-Bay. 1748. S. 230, woselbst von den Eskimaux, die doch zu den rohesten Völkern gehören, ein solches Beispiel vorkommt; vergl. Robertson's hist. of America. 1. p. 100. 432. Forsters Voyage 1. p. 315. — Auch mag es wohl sein, daß die Europäer an mancher fremden Küste das Mitleiden deßwegen vermißten, weil vielleicht ihre Vorgänger daselbst nicht mehr human und menschenfreundlich zu Werke gegangen waren, als die Spanier und Portugiesen in Amerika umgegangen sind.

Anm. Wir können das Mitgefühl willkührlich steigern, wie schwächen; steigern durch öfteres Verweilen bei der Lage Anderer und dem Gedanken, daß auch wir in diese Lage kommen könnten; durch die Betrachtung, wie enge wir von Natur aus mit allen Menschen zu einer Klasse verbunden sind; wenn wir unser Gefühlsvermögen überhaupt erregbar erhalten und erheben: u. dergl.; — schwächen durch die öftere

*) Untersuchungen über den Menschen, Bd. 2. S. 360: „Wenn der Irokese seinen Kriegsgefangenen „(also diesen) durch die ausgesuchtesten und auch der Grau„samkeit der Nerone und Phalarisse entwischten Martern in „den Tod quält: so findet sich unter ihrem ganzen Haufen, „keine (?), auch unter dem weiblichen Geschlechte keine so „weiche Seele, die nur im geringsten Mitleiden dabei em„pfände." — Robertson spricht auch so von einigen der wildesten Völker in Amerika; bei welchen selbst die Bande der Familie kein Mitgefühl gründen sollen; — er hebt aber da die schlimme Seite hervor und sagt an einer andern Stelle, daß unter diesen Völkern die Eltern zärtlich für ihre Kinder sorgen, so lange diese ihrer Hülfe benöthigt sind.

Reflexion, daß wir uns die Leiden Anderer vielleicht viel zu groß vorstellen; daß auch das Leiden für sie sein Gutes habe oder wieder für Andere; daß sie unser Mitleiden zu wenig verdienen, und die Menschheit für unsere Theilnahme meistens undankbar sei; durch öftere harte Behandlung der Menschen, durch grausame Behandlung der Thiere ꝛc.; doch die beste Anleitung dazu ist nur von einem Timon zu erwarten, und ein solcher bin ich nicht.

Ueber das Mitgefühl vergleiche man: Feder's Untersuchungen über den menschlichen Willen, Bd. 1. S. 79 — 96. Ueberwasser's Anweisungen zum Studium der empirischen Psychologie. §. 269 — 289. Weber, Ueber Selbstgefühl und Mitgefühl, S. 108 — 170, und dessen Vorgänger Smith, in der Theory of moral sentiments. Vol. 1. and 2. — Hutcheson war übrigens der Erste, welcher diesem Gegenstande vorzügliche Aufmerksamkeit zuwandte, und von ihm herab ist unter den Anglikanern die Moral vorzüglich auf der sympathetischen Neigung basirt.

§. 225.

Verwandte sinnliche Gefühle, die vorzüglich durch Sympathie begründet sind. Antipathie.

Denselben Grund mit den sympathetischen Gefühlen des Mitleidens und der Mitfreude, ja auch denselben natürlichen Zweck scheinen die verwandten Gefühle der Zuneigung, Liebe, Freundschaft und des Wohlwollens zu haben, deren Gegenstücke als Abneigung, Haß, Feindschaft, Uebelwollen, naturwidrige Erscheinungen im Seelenleben sind. Von Natur aus neigen wir hin zu dem, was uns gleichartig ist, oder mehr hin zu dem, was uns näher steht, als zu dem, was weiter von uns entfernt ist: am meisten fühlen wir uns zu denen hingezogen, die in unserm Dasein gleichsam eine Lücke ausfüllen; — nach dem weitverbreiteten, auch im Seelenleben herrschenden, Gesetze der Wahlverwandtschaft, welches auf den Trieb zur Ge-

selligkeit angewandt dann jene schönen Gefühle zu wirken scheint.

Ein geringer Umstand reicht hin, unsern Zug zur Zuneigung auf allerhand Menschen und Wesen bestimmt hinzuleiten; doch muß dies ein Außerordentliches sein, wenn etwas Geringfügiges uns an sie fesseln soll, ohne weitere Einflüsse, welche die Zuneigung begünstigen; — man darf mit Jemanden nur in der Fremde einmal zusammengekommen sein, um angenehm überrascht zu werden, und um ihm mit mehr, als gewöhnlicher Zuneigung, ja selbst mit Freundschaftlichkeit zu begegnen, wenn man ihm anderswo wieder begegnet. Das Gefühl der Zuneigung ist ein angenehmes sinnliches Gefühl, welches durch den anpassenden Eindruck veranlaßt wird, den andere Wesen auf uns machen, und gesteigert wird durch die Erkenntniß des engern Verhältnisses, was uns mit ihnen näher zusammen rückt. In ihm wurzelt die Liebe, deren Hauptmerkmal es ausmacht, daß uns die Gegenwart des Andern angenehm ist; was wir gern haben, das lieben wir; wir sind angenehm angesprochen durch seine Nähe. Diese Liebe hat offenbar also ein sinnliches Element des Angenehmen, was wir im Umgange des Andern genießen; auch hat sie zunächst sinnlichen Ursprung im Triebe, kann deßungeachtet auch dann höhern Ursprung erhalten, nachdem das Gemüth sie einmal empfunden hat. —

Die Zuneigung zu lebenden Wesen, insbesondere zu Menschen, welche im Triebe zur Geselligkeit den letzten Grund des Angenehmen hat, wird aber nicht gegen alle Wesen und Menschen in gleichem Grade stark, weil ihr Verhältniß zu uns so wechselnd ist, als die Subjekte es sind. Dies Verhältniß kann sich so gestalten, daß die Zuneigung zur Abneigung wird, und hier verschiedene Stufen durchläuft durch Widerwillen, Feindschaft, Neid, Schadenfreude, bis zum Hasse, ja zum allgemeinen Menschenhasse, wenn auch nicht zu einem absoluten, oder ganz vollendeten, zu einem Hasse wenigstens, der den Anblick des Andern nicht mehr ruhig erträgt, wobei gar kein Grund zu solcher Abneigung in der Erkenntniß der geistigen Natur des Andern zu liegen braucht, auch nicht des intellektuellen und sittlichen Zustandes; vielmehr

würde dieses eher störend auf den Haß einwirken, weil die geistige Natur des Menschen auch ein Wohlgefallen für sich gewährt, was das Mißfallen am Menschen schwächen müßte; — oder sollte auch die geistige Natur des Menschen so verdorben sein können, daß sie nur reine Abneigung unsererseits erregte? — Soll eine, alle Menschen gleichmäßig umfassende, Liebe zu Stande kommen, so darf diese offenbar nicht haften an den äußern zufälligen Beschaffenheiten der Einzelnen, sondern muß die moralische Schätzung der Menschheit nach ihrem wesentlichen Charakter zur Grundlage haben; sie läßt sich nur mühsam erwerben, weil es uns sinnlichen Wesen schwer ist, das höhere Wohlgefallen an Menschheit so zu stärken, daß es das sinnliche Mißfallen, was die Menschen uns nicht selten unmittelbar oder mittelbar — durch ihr Handeln — abnöthigen, völlig verschlingt.

Liebe als gesteigerte Zuneigung fassen wir am leichtesten zu denen, womit die Natur uns schon am engsten verbunden hat; so lieben die Eltern ihre Kinder, die Geschwister einander u. s. w. Das Uebrige wirkt die größere Harmonie, welche nach allen Seiten hin zwischen den Subjekten besteht. Die Harmonie ist eine doppelte, jene, welche von der Natur zwischen den verschiedenen Geschlechtern gelegt ist, und wodurch diese gleichsam einander zur Einheit ergänzen *), und die andere, welche in der Kongruenz der Gemüther besteht. Jene gründet sichtbar die Geschlechtsliebe, diese meistens die freundschaftliche Liebe. Von Natur drängt Alles zu dem hin, was in ihm eine Lücke füllt, und die Stillung dieses Dranges muß, wie die Befriedigung jeden Triebes, angenehm zusagen, den Gegenstand angenehm und lieb machen.

Der höchste sinnliche Genuß ist der, welchen innige Freundschaft gewährt, so wie wohl kein Gemüth unruhiger, dumpfer und von unangenehmen Eindrücken gefüllter ist, als das Gemüth dessen, der mit der Menschheit in Feindschaft steht; er ist mit seinem andern Theile, ist mit sich selbst zerfallen, und wie sollte ihm das Leben angenehm

*) Nach einer dichterischen Vorstellung des Platon sind die beiden Geschlechter aus anfänglicher Einheit auch hervorgegangen.

sein? Sehr wahr sagt in diesem Sinne Schiller *): „Wenn ich hasse, so nehme ich mir etwas; wenn ich liebe, „so werde ich um das reicher, was ich liebe.“ Der Haß ist quasi ein partialer Selbstmord. — Zur innigen Freundschaft gesellen aber nur selten zwei Gemüther sich zusammen; zu ihrer Entstehung kann nur die Blüthezeit des Lebens, die frische Jugend sichern Grundstein legen, weil nur hier die Gefühle die Kraft haben, um zu den Aufopferungen zu vermögen, welche die Freundschaft nicht von der Anstrengung des freien Willens, sondern nur vom Gemüthe fordern zu dürfen glaubt, wenn auch gar nicht fordert: es gehört reine uneigennützige Annäherung der Gemüther dazu, welche schon im männlichen Alter durch die überhandnehmende Klugheit und Vorsicht zu sehr eigennützig werden, und im Greisenalter wegen der zunehmenden Gefühllosigkeit und des herrschenden Mißtrauens diese Annäherung nicht mehr möglich lassen.

Gemeinsames Schicksal und Unglück fesselt die Gemüther am leichtesten zusammen, wirkt nicht selten zuerst Ausgleichung der Differenzen in den Gemüthern und so das himmlische Band. Außer solchen Zufällen, die Freundschaft begründen können, erfordert sie gemeiniglich Gleichheit des Alters, Annäherung unter den geistigen Fähigkeiten, die entweder Harmonie durch Kongruenz ist oder durch Ineinandergreifen und gegenseitiges Ausgleichen zu einem Ganzen; die Gemüther müssen nicht grade eintönig, aber doch harmonisch sein; und wenn auch nicht unmittelbar, dann gehört doch mittelbar auch dazu die Gleichheit des Vaterlandes und des Standes, weil ohne dies wenigstens die Harmonie der ersten Art nicht leicht wirklich ist; und auch in Beziehung auf die der andern Art bleiben die Freundschaft des Achilles und Patroklus, Heinrich IV. und des Sülly, des Alexander und des Parmenio, ja auch des Marquis Posa gegen Don Karlos, immer ungewöhnliche Ausnahmen.— Freundschaften, in denen man noch nicht ein Scheffel Salz mit einander verzehrt hat, haben ihr Probejahr noch nicht ausgehalten.

---

*) In der Theosophie des Julius, Art. Liebe.

Es ist eine alte Wahrheit, die schon Aristoteles vortrug, daß die zuverläßige Freundschaft nur unter guten Menschen Statt finden könne; denn sie muß, wie die allgemeine Menschenliebe, auf einer immobilen Grundlage ruhen, der richtigen Schätzung nach wahrem Werthe; alles Andere ist zu sehr wechselnde Größe; eine wahre Freundschaft in einer Räuberbande ist eben so unmöglich, als es unmöglich ist, daß der Mensch alle Zuneigung gegen die Menschheit ablegte, und alle Abneigung gegen das vertilgte, was der Sache seines Geschlechtes feindselig widerstrebt.

Es gibt eine natürliche Antipathie, wie Sympathie, und so wie diese die Annäherung der Gemüther zur Freundschaft, so begünstigt jene ihre Entfremdung selbst bis zum Hasse. Wir fühlen uns nie recht wohl unter Personen, deren Denk- und Handlungsweise, deren Art zu empfinden von der unsrigen sehr abweicht; es entstehen dadurch unwillkührlich einander wiederstrebend Regungen in uns. Der sanfte und bedachtsame Charakter verursacht dem Hitzigen Ungeduld und Langeweile; der bedachtsame Mensch findet sich unheimlich in der Nähe des Muthigen und Raschen, empfindet Schaam und Furcht, wenn er diesen wirken sieht. Die Gesellschaft des Muthvollen ist dem Zaghaften eine Marter und jenem ist dieser ein Gräuel. **Oderunt hilarem tristes tritemque iocosi.** — Vergl. Feder. a. a. O.

Das Wohlwollen, was in der Zuneigung, Liebe und Freundschaft herrscht, ist ein Uebergang von der Gemüthsstimmung zur Gesinnung, wie wir es denn auch gemeiniglich als wohlwollende Gesinnung umschreiben. Doch in allen jenen Zuständen liegt schon einige Mischung des Gefühles und des Bestrebens, und sie lassen sich alle als reine Sache des Gemüthes nur dann ansehen, wenn man in Betreff dieses Wortes den ältern Sprachgebrauch im Sinne hat. Sie gehören in ihrer Entstehung aber dem Gemüthe und nicht der Vernunft an, so bedeutend auch deren Einfluß auf ihr Fortbestehen und ihre Festigkeit sein mag.

Hiermit schließen wir die Lehre von den sinnlichen Gefühlen und bemerken nur noch, daß wir auf mehrere einzelne, auch sinnliche, Gefühle in diesem Abschnitte nicht eingehen konnten, weil ihre Darstellung zu viele Rücksicht

auf die Triebe erfordert hätte, welche erst tiefer unten zur Sprache kommen können, wo wir dann zu dieser Materie gelegentlich zurückkehren. — Auch kann es ohnehin nicht Aufgabe der Psychologie sein, alle einzelnen Gefühle darzustellen, die besondere Namen haben; die allgemeinern Klassen genügen hier.

Zweiter Abschnitt.

Gefühle, welche vorzugsweise aus der verschiedenen Art der Erregung der Einbildungskraft hervorgehen; oder ästhetische Gefühle.

§. 226.

Nähere Bestimmung des Gegenstandes.

Wenn hier von der Entstehung von Gefühlen die Rede ist, welche ihren Grund haben sollen in der Art der Erregung und Unterhaltung der Einbildungskraft: so muß man gar nicht an jene Gefühle denken, welche gleichsam gebunden sind an die Gegenstände, deren Vorstellungen die Einbildungskraft produzirt oder reproduzirt, oder welche durch ihre, im vorigen Abschnitte besprochene, Thätigkeit, oder durch ihren Einfluß auf das Gemüth erregt, verstärkt und geschwächt werden; vielmehr muß man hier an eine ganz andere, von der bisher betrachteten wesentlich verschiedene, obgleich enge mit ihr verbundene, Seite der Sinnlichkeit und des Gemüthes denken, nach welcher sie die Quelle eines anderartigen Wohlgefallens und Mißfallens, anderartiger Gefühle werden, deren Charakter nicht mehr das Angenehme und Unangenehme ist, — und welche aus dieser Quelle fließen, wenn die Seele als Einbildungskraft so oder anders in Wirksamkeit begriffen ist. Im Obigen war die Thätigkeit der Einbildungskraft nur influenzirend, hier soll sie die Quelle für Gefühle selbst heißen.

Unsere Einbildungskraft ist nun bekanntlich sehr verschiedentlich wirksam, sowohl, wenn sie in Verbindung mit dem Sinne, als wenn sie mehr selbstständig wirksam ist; doch aber kommt alle ihre Thätigkeit zuletzt hinaus auf ein Zusammenfassen und Zusammenvorstellen und auf ein Trennen des gegebenen Stoffes, das sich wieder mit einem andern Zusammenstellen identifiziren läßt; und diese Thä-

tigkeit, namentlich die erstere des zusammen-Fassens und Vorstellens, müssen wir besonders beachten, um in der Einbildungskraft das Prinzip neuer Gefühle zu finden, weil offenbar das bloße Produziren und Reproduziren kein anderes Gefühl erregt, als was ihre Gegenstände selbst erregen, oder was daraus für den Vitalsinn als ein Angenehmes oder Unangenehmes hervorgeht.

Und wirklich finden sich hier eine große Klasse der Gefühle an die Zusammenfassung und Zusammenvorstellung des Erscheinenden durch bloße Einbildungskraft gebunden, — alle diejenigen, welche die Sprache als ästhetische Gefühle bezeichnet, die Hauptklassen, welche die Gefühle des Schönen und Erhabenen befassen, und die Nebenklassen, welche die angrenzenden Gefühle enthalten.

§. 227.

Das Gefühl des Schönen; schöne Künste.

Um die Entstehung der sogenannten ästhetischen Gefühle aus der bezeichneten Beschäftigung der Einbildungskraft nachzuweisen, bedarf es zuvor einer Rücksicht auf die genauere Bestimmung dessen, was der Sprachgebrauch als ästhetische Gefühle bezeichnet, und wie er diese Gefühle selbst bestimmt.

Als ästhetische Gefühle kennt die Sprache vorzugsweise die Gefühle, in denen wir Etwas schön und erhaben heißen, rücksichtlich den Dingen die entgegengesetzten Eigenschaften des Häßlichen und Niedrigen oder Kleinlichen beilegen; und es ist bekannt, daß auch die Wissenschaft der Aesthetik sich fast ausschließlich mit diesen Gefühlen und ihren Gegenständen befaßt, mit andern nur, in so weit sie als Arten derselben, oder als verwandte Anhängsel in Betracht kommen.

Was aber heißt man denn schön: was erhaben? — Für unsern nächsten Zweck halten wir uns an den Begriff des Schönen *).

---

*) In dieser Begriffsbestimmung und der Art zu ihr zu gelangen

Das, was wir schön finden, ist uns nach aller Sprache zunächst ein Wohlgefälliges; das Schöne gefällt und ist deßhalb Gegenstand eines Gefühles. Aber nicht Alles, was gefällt ist auch darum schön. Uns gefällt auch das sinnlich Angenehme, auch das Sittliche; das Nützliche und die Wahrheit gefallen auch; und doch nennt man alles dieses in der genauern Sprache nicht schön. Weil aber das Angenehme und Sittliche, das Nützliche und Wahre zu dem Gattungsbegriffe des Wohlgefälligen gehören, wozu auch das Schöne gezählt werden muß, so ist es hieraus schon vollkommen begreiflich, wie man in der ungenauern Sprache des Ungebildeten dieselben recht oft mit dem Schönen, und umgekehrt das Schöne mit jenem verwechselt finden könne. — Angenehm nennen wir nach dem vorigen Abschnitte, was entweder in der unmittelbaren Einwirkung oder mittelbar durch seine bloße Vorstellung die Thätigkeit der einzelnen Sinne oder des Vitalsinnes und deren Organe angemessen reizt und unterhält, z. B. manchen Geschmack mit seinem Objekte, manchen Geruch u. s. w.; der Ungebildete nennt dergleichen aber nicht selten schön; das riecht schön, das schmeckt schön, hört man oft sagen, während die feinere Sprache diese Bezeichnungen gar nicht leidet. Selbst wenn wir auch in der bessern Sprache von schönem Wetter sprechen, reden wir ungenau, aber in einer andern Weise; wir denken an ein Wetter, das an sich nur angenehm ist, in welchem aber die Natur und selbst der reinere Himmel mehr verschönert erscheinen; wir reden hier also metonymisch, während bei unserer Frage Alles auf den eigenthümlichen Gebrauch der Worte ankommt. Das Angenehme muß also allem zu berücksichtigenden Sprachgebrauche gemäß als vom Schönen ganz verschieden erachtet werden.

So auch das sittlich-Gute. Niemand hält die Schönheit eines Menschen für einerlei mit seiner sittlichen Güte, und doch gefallen beide. Freilich nennen wir auch wieder nicht selten eine gute, edle That, einen guten Charakter,

---

schließen wir uns an das Verfahren des Kant in der Kritik der Urtheilskraft an.

schön; aber hierin liegt wiederum eine offenbare Uebertragung, weil wir durch das Wort schön bestimmter das allgemeine und große Wohlgefallen anzudeuten glauben, dessen wir solche That und solchen Charakter würdig finden. Der Grieche verbindet in dem Worte καλοκαγαθὸν den Begriff des Schönen sehr enge mit dem des Guten (honestum), unterscheidet aber das καλὸν dann offenbar sehr wohl von ἀγαθὸν; und daß er sie so enge verbindet, kommt daher, daß der zartfühlende Grieche von der Tugend und dem Guten ganz vorzüglich eine schöne Form in der Erscheinung fordert, als ohne welche sie nicht möglich seien.

Das Nützliche und Wahre sind nur mittelbar Sache des Wohlgefallens wie des Bestrebens, und werden noch weit seltener in ungenauern Redensarten schön genannt, obwohl es mit einander vereinbar ist, daß das zugleich schön sei, was nützlich und sehr brauchbar ist, z. B. ein schönes Gebäude. Wahr und schön zugleich nennen wir manche Sentenzen, ohne darum ihre Wahrheit als Synonymum ihrer Schönheit zu erachten.

Wie unterscheidet sich nun das Wohlgefallen am Schönen vom Wohlgefallen am Angenehmen, Guten, Nützlichen u. s. w.?

Zunächst schließt das Wohlgefallen am Schönen jenes Wohlgefallen ganz aus, was wir an einem Dinge bloß deßhalb haben, weil es zu einem unserer Zwecke dient, also wegen eines andern Dinges haben, d. h. das Wohlgefallen am Nützlichen *). Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Wohlgefallen an der Wahrheit und aus demselben Grunde, weil wir sie nur als Mittel zu Anderm suchen **).

Das Wohlgefallen am Schönen ist also ein Wohlgefallen, was wir an dem Gegenstande wegen seiner Beschaffenheit haben, oder das Schöne gefällt an sich.

Aber auch das Angenehme, und noch mehr das Gute, gefällt an sich; wie ist es hievon zu unterscheiden?

---

*) Daß, wie Krug behauptet, das Nützliche nie direkte Beziehung auf den Zweck des Guten habe, scheint uns falsch zu sein.

**) Diese paradoxe, der gewöhnlichen Ansicht widerstreitende, Behauptung wird tiefer unten ihre Rechtfertigung finden.

Das, was wir schön nennen, ist ein äußerer, entweder wirklicher oder fingirter Gegenstand; er ist ein anschaubarer oder anschaulicher; — das Angenehme ist auch oft ein äußeres Objekt, das Empfindung erregt und in soweit anschaulich ist; — das Gute liegt nie in dem äußern Objekte, soweit es ein äußeres und anschaubares ist; und wenn wir manche Dinge vorzugsweise Güter, äußere Güter nennen, z. B. den Reichthum, so geschieht dies entweder wegen einer Uebertragung, oder aus Ungenauigkeit des Ausdrucks, gewöhnlicher noch wegen des möglichen Gebrauches, der von ihnen für die Sache des Guten gemacht werden kann; — das Gute liegt nur in der geistigen Welt, somit in der Welt des Gedankens und der Idee; es ist das geistige Subjekt selbst in gewissen Beschaffenheiten und in gewissen Handlungsweisen betrachtet. Nur die Menschen und die Handlungen der Menschen nennen wir gut; den Menschen aber nicht, in so weit er bloße Ausdehnung im Raume, und also in so weit er bloß Erscheinung ist; die Handlungen der Menschen auch nicht, in so weit sie bloße Aeußerungen ihrer Thatkraft und äußere Erscheinungen sind, sondern höchstens mit Beziehung auf den nicht augenfälligen Geist, der in ihnen wehet. Auf dem Gebiete des bloß sittlichen, und auf dem Gebiete des bloß geistigen Lebens überhaupt, ist also das eigentlich sogenannte Schöne nicht zu suchen.

Wir müssen also zurückkehren zur Sinnenwelt und zur Trennung des Schönen vom Angenehmen. Angenehm sind uns dann nach §. 211. manche Eindrücke auf alle fünf Sinne, und so nennen wir auch die verschiedensten Sinnesgegenstände als Töne, Farben, Gerüche ꝛc. angenehm; nicht aber finden wir auch die Objekte aller fünf Sinne schön. Geruch und Geschmack sind kein Gegenstand des ästhetischen Gefühles selbst, eben so wenig die Beschaffenheiten der Dinge, wornach sie Objekt des Tastsinnes sind; — hier überall sprechen wir nur von angenehmen Empfindungen und angenehmen Eindrücken; nur die Welt des Gesichtssinnes und des Gehörsinnes erübrigt uns als der Inbegriff der Schönheiten.

Bei den Gegenständen des Gesichts und Gehörs unterscheiden wir aber auch noch das Angenehme und das

Schöne. Einzelne Farben, z. B. das lachende Grün der Wiese, erregt eine angenehme Empfindung, und dieselbe grüne Wiese zwischen den umgebenden Anhöhen, den Villen, den Bäumen, und durchschnitten von klaren, silberfarbigen Bächen, verschiedentlich beleuchtet von den Strahlen der Sonne, erregt in uns ein sogenanntes ästhetisches Wohlgefallen, gewährt einen schönen Anblick. Gewisse Figuren erregen beim Anblicke weder einen angenehmen, noch unangenehmen Eindruck, und doch finden wir sie schön. Die einzelnen Töne, besonders harmonische Töne erregen sehr angenehme Empfindungen; aber schöne Töne kennt die feinere Sprache nicht, nur angenehme und liebliche u. dgl. Unter den Gegenständen des Gehörs sind es auch daher nicht die einzelnen Töne und Laute, die ästhetisch wohlgefallen, so wie unter den Gesichtsgegenständen nicht die einzelnen Farben. Und doch nennen wir Gegenstände schön gefärbt und der Aesthetiker kennt das Schöne der Musik.

Wir werden der richtigen Begriffsbestimmung des Schönen daher näher kommen, wenn wir das Wohlgefällige des Angenehmen in die Einwirkung des einzelnen Einfachen setzen, (was nämlich einfach für die Empfindung ist), das Wohlgefällige des Schönen in den Effekt, welchen die Gesichts- und Gehörsgegenstände durch die Verbindung ihrer Theile für die Anschauung wirken; denn um Etwas schön zu finden, muß überall eine Mannigfaltigkeit an ihm erscheinen, die durch koexistirende und succedirende Theile bestimmt ist.

Die Verbindung der einzeln anschaubaren Theile eines Gesichtsobjektes bestimmt das, was wir die Form der Dinge heißen, und in einem analogen Sinne kann man auch die Verbindung der Töne zu einem Tonstück die Form desselben nennen, während die einzelnen Theile die Materie genannt werden dürfen; — in der Musik ist dann die Melodie Gegenstand des ästhetischen, die Harmonie Gegenstand des sinnlichen Wohlgefallens.

Hiemit kämen wir auf die ältere und kürzeste Erklärung des Schönen zurück: Schön ist, was um seiner Form willen wohlgefällt.

Durch diese Erklärung ist nicht allein das bloß Angenehme der Gesichts- und Gehörsgegenstände, sondern auch

der Objekte aller andern Sinne ausgeschlossen, als woran wir gar keine Form und Materie zu unterscheiden vermögen; ihre Affektionen bilden kein Ganzes, keine Simultaneität nebeneinander, auch keine Reihe von succedirenden Theilen, die zusammen uns vorschwebten; vielleicht weil die Einwirkungen keine psychischen Nachwirkungen von Bedeutung haben, oder auch zu materiell sind.

Bei den Eindrücken der einzelnen Farben und Töne, so wie bei den Einwirkungen der Objekte des Geruchs- Geschmacks- und Tastsinnes und bei dem Angenehmen derselben, sind wir nach Zeugniß des Bewußtseins mehr leidentlich empfindende Wesen, mehr empfindend schlechthin; bei der Auffassung der Dinge in ihrer Form oder Verbindung mehr selbstständig und thätig anschauend; so daß das Wohlgefällige im Angenehmen mehr in dem Empfindungs-, das Wohlgefällige des Schönen mehr in dem Anschauungs-Vermögen gesucht werden kann, obwohl beide in den Funktionen der fünf Sinne stets zusammen wirksam sind. Doch aber ist auch die eigentliche Quelle des Schönen nicht zu suchen im anschauenden Vermögen, in so weit es Sinn ist, sondern in dem freiern Anschauungsvermögen, das Einbildungskraft heißt.

Weil nämlich die Verbindung der Theile zum Ganzen, z. B. der melodischen Töne zum Tonstuck, dem Ganzen den Charakter des Schönen gibt oder die Quelle des ästhetischen Wohlgefallen wird, das Gefallen und Mißfallen aber überall zuletzt gesucht werden muß in der Beschäftigung der geistigen Kräfte durch die Gegenstände: so muß das Wohlgefallen hier gegründet gedacht werden in der Beschäftigung desjenigen Vermögens, welches die zusammenfassende Anschauung der Theile zum Ganzen wirkt, und dieses Vermögen ist die kombinirende Einbildungskraft.

Zwar gibt es auch durch Gesichtssinn nach §. 28. schon Anschauungen des Ausgedehnten und Verbundenen ohne merkliche Thätigkeit der Einbildungskraft; aber durch die einfache Auffassung, welche urplötzlich und momentan ist, entsteht doch nirgend die ästhetische Lust. Man reflektire nur hierauf:

Es ist unläugbare Thatsache, daß regelmäßige Figuren, als Cirkel und Polygone, daß die wellenförmigen, flam-

migten, schlängelnden und sanft zerfließenden Linien, (und am auffallendsten, wenn sie die Gesichtszüge bilden,) ästhetisches Wohlgefallen erregen, und schön heißen, während unregelmäßige, verzerrte Figuren häßlich sind, und die zu scharfen Züge wenigstens nicht schön machen. Schönheiten der Gesichtszüge erkennt fast jeder in jeder Curvatur, aber das Gesetz dieser Curvatur hat noch kein Winkelmann entdeckt. Solche Züge, Linien und Figuren, falls sie nicht zu sehr ins Große gehen, fassen wir ganz und sogleich auch durch den Gesichtssinn auf, ohne sie durch successive Kombination gleichsam nachzuformen. Aber man wird auch anerkennen müssen, daß das angedeutete Gefühl nicht in der momentanen Gesichtsauffassung entstehe, wenigstens viel lauter im Bewußtsein erregt werde, wenn wir gleichsam der Hand folgen, welche die Züge gezogen hat, und so dieselben successive auffassen.

Dazu kommt, daß diese successive Auffassung zum Ganzen, die nur durch kombinirende Einbildungskraft möglich ist, auffallend wirken muß, um größere Gegenstände, Gemälde, Landschaften, Anlagen, auch gewisse (graziöse) Bewegungen, musikalische Stücke, und dergleichen, ganz fassen und schön heißen zu können, so daß, da das Gleichartige in der Seele stets gleichen Vermögen angehört, diese Induktion ein neuer Grund ist, bei der Anschauung der Form den Grund des fraglichen Wohlgefallens zu suchen nicht in dem Sinne, sondern in der Einbildungskraft. — Auch ist bemerkenswerth, daß die sinnlichen Gestalten und Formen, wenn sie auch nur Nachbildungen der Phantasie sind, einen gleichartigen Effekt haben.

Dadurch wird auch allein die Gleichartigkeit einleuchtend, die in den Gefühlen des Schönen und des Erhabenen liegt, das mehr in der Ausdehnung, als in der Form besteht, und das in seiner Größe jener Kombination am meisten bedarf, so wie auch hiedurch dann die Annahme gerechtfertigt wird, die sonst auf der Willkühr der Sprache allein zu beruhen scheint, daß das Schöne und Erhabene in gleicher Weise Gegenstände des ästhetischen Wohlgefallens sind.

„Alles, was seiner Form — d. i. die Art und Weise, „wie die Gegenstände in der Anschauung vorgestellt wer-

„den, wie z. B. die den Körper umschreibenden Linien, „die langsame oder schnelle Folge der Töne und der Be„wegung an bewegten Körpern — oder was seiner Größe „wegen die Wirksamkeit der, bei der Anschauung in Thä„tigkeit begriffenen Erkenntnißkräfte im angemessenen Grade „befördert, ist Gegenstand des (ästhetisch-) sinnlichen „Gefallens. So gefallen der Form wegen z. B. Tänze, „worin die Uebergänge allmählig, ohne harte Absätze und „eben darum leicht zu einem Ganzen zu fassen sind; sich „sanft krümmende Linien, so daß die eine Anschauung sich „leicht in die andere auflöst, wie die fließende Curve in „den Umrissen schöner Thiere; einzelne rohe Trommel„schläge in regelmäßiger Folge, wodurch sie gefallendes „Spiel für das Gehör werden; eine Landschaft, worin „alle unter sich verschiedenen Ansichten sich von selbst an„einanderreihen und zum Bilde eines vollendeten Ganzen „zusammengehen. — — Gegenstände dieser Art heißen „schön *)." — .

Nach diesen Grundsätzen läßt sich auch allein bestimmen, was schöne Kunst heißen könne; ihr Produkt, das durch sie Dargestellte, muß seiner äußern Form, oder jener Kombination der Theile wegen wohlgefällig sein, wodurch es zum Ganzen wird; und dann kann die Darstellung selbst nur durch Uebertragung schön heißen. Dann kommen als schöne Künste, deren Objekte dem Gesichtssinne zunächst angehören, hier vor: Die Maler-, Zeichen-, Kupferstich-, Münz-, Gieß- und Bildhauerkunst, denen sich nunmehr auch die Kalligraphie zur Seite stellt; die höhere Baukunst und Gartenbaukunst; manche von ihnen müssen jedoch durch den Beisatz schöne oder höhere Kunst noch besonders bezeichnet werden, wenn sie nicht mit ihren verschwesterten Künsten, welche nicht die Schönheit im Auge haben, verwechselt werden sollen, wie z. B. die Münz- und Gießkunst, die zunächst nicht auf das ästhetische Interesse berechnet sind; — ferner liegen im Bereiche des Gesichtssinnes die Bewegungen und Haltungen des Körpers, obgleich die Einbildungskraft

*) Ueberwasser, Ueber das Begehrungsvermögen. S. 15—16.

offenbar dabei als kombinirendes Vermögen schon bedeutender mitwirken muß, um dieselben nur vorstellig zu machen; von dieser Seite kommen dann wieder hinzu die mimischen Künste, als die schöne Pantomime, die höhere Tanz- Fecht- und Reitkunst, wozu man auch die Schauspielkunst rechnen darf; — auch hier bedarf es des Beisatzes schöne oder höhere Kunst, weil diesen Künsten und ihrer Uebung auch ein mehr gemeines Interesse unterliegen kann, so daß sie alle Schönheit des Gegenstandes aufheben.

Als solche, deren Objekte im Kreise des Gehörssinnes liegen, kommen in diese Klasse die Vokal- und Instrumental-Musik, die man die tonischen schönen Künste heißen kann.

Zu diesen tonischen schönen Künsten werden von Krug auch die Dichtkunst und schöne Redekunst gezählt, als welche durch artikulirte Laute darstellen, wie die Musik durch unartikulirte. Es ist wahr, daß der artikulirte Laut im Versbaue (und im Periodenbaue) auch an sich dem Ohre wohlgefällt und eine Art Musik bietet; allein dieses ist doch nur Accessit, und als ein Zufälliges in der Dichtkunst zu betrachten, dessen Effekt zu den andern Schönheiten stimmt und deßhalb auch immer damit verknüpft sein sollte; Dichtung in Prosa ist fast unnatürlich und nur halb schön, aber doch immer noch möglich. Die schöne Redekunst und die Wohlredenheit liefern auch als tonische Künste nur den geringsten Theil des ästhetischen Interesse; hier mag der Periodenbau, wie dort der Versbau viel wirken; das Meiste kommt nicht daher.

Vielmehr tritt bei diesen beiden Künsten, soweit sie schöne Künste heißen, Manches zusammen, wodurch sie vorzugsweise schöne Künste werden. Die Dichtkunst kann bekanntlich nur wirken, wenn auch ihr Gegenstand interessirt, und zwar als schöner Gegenstand gefällt; mindestens muß er nicht häßlich sein; in letzterm Falle werden wir ein Gedicht nie schön heißen. Die Dichtkunst verweilt dann meistens in der Welt des Gesichtssinnes, obwohl die Einbildungskraft die Stelle des Sinnes vertritt, wodurch die Dichtkunst sich der Malerkunst nähert; — was aber die Schönheit der Formen nicht leistet, die den Dichter be-

schäftigen, und was andere mitwirkende Gefühle, als z. B. moralische Bewunderung, nicht leisten, welche dabei sichtbar ins Spiel kommen, das muß die Schönheit der Form ersetzen, die theils in der äußern Darstellung liegt, und nicht im Dargestellten; theils in der Kongruenz der Aneinanderreihung der Theile zum Ganzen mit der natürlichen festgesetzten Form der Thätigkeit unserer Einbildungskraft: denn offenbar gibt es nicht bloß Schönheit in den einzelnen Formen, sondern auch in ihrer Verbindung zum größern Ganzen, die jener analog ist. Die Schönheit der Darstellung liegt theils in der Natürlichkeit der Abfolge der Vorstellungen, Gedanken und Gefühle, theils in der Künstlichkeit, womit sie die Erwartung spannen und nach und nach ausfüllen, u. dergl.; denn die Ausführung der Sache gehört in die Aesthetik und in die Theorie der Dichtkunst *).

Die Redekunst kommt als schöne Kunst weniger in Betracht; nur als Panegyrik möchte wohl die Redekunst die Schönheit der Rede vorzüglich im Auge haben müssen; sonst ist die Rücksicht auf Schönheit bei ihr eine sehr untergeordnete, und durch die Rücksicht auf Natürlichkeit im Ausdrucke der Affekte durch Gebehrde und Stimme ausgefüllt. Als schöne Kunst kann sie nur wirken in der Weise der Dichtkunst, und durch die Grazie der Bewegung, womit die Rede vorgetragen wird.

§. 228.

Weitere Bestimmung des Schönen und Häßlichen. Subjektive und objektive Schätzung. Geschmacksurtheil.

Schön nannten wir, was seiner Form wegen wohlgefällt, und den Grund des Wohlgefallens hat in der Be-

*) Daß das Gedicht nicht allein durch ästhetische Reize wohlgefallen wolle, und also die Dichtkunst auch keineswegs ausschließlich schöne Kunst zu nennen sei, ist am auffallendsten in den größten und vollkommensten Produkten der Dichtkunst, im Epos und Drama. Die sympathetischen, sinnlichen und moralischen Gefühle in Bezug auf die handelnden Personen

schäftigung der Einbildungskraft in der Zusammenvorstellung eines Ganzen. Häßlich wäre darnach, was seiner Form wegen mißfällt; und auch dieses Mißfallen muß offenbar in jener Beschäftigung der Einbildungskraft gesucht werden, obwohl beide nicht in derselben Weise darin begründet sein können; das Wohlgefallen begreifen wir daher aus einer der Einbildungskraft des Subjektes angemessenen, das Mißfallen aus einer ihr unangemessenen Beschäftigung durch ein Objekt, das Mannigfaltigkeit hat.

Das Wohlgefallen und Mißfallen hat man beim Schönheitsgefühle uninteressirt nennen wollen; so zuerst Tetens in den philosophischen Versuchen Th. 1. S. 188; Kant in der Kritik der Urtheilskraft (S. 5. u. 16. Aufl. 2.); Kant sagt: „Schön ist, was ohne alles Interesse gefällt." Wenn man dabei das Wort Interesse auf den materiellen Vortheil bezieht, den uns Objekte bieten, so ist dies allerdings eine wahre Behauptung; denn das Schöne gefällt, wenn es auch nichts einbringt, weßhalb auch diejenigen, deren Geist nur an dem Besitze und physischen Genusse der Dinge klebt, die Geizigen und Schmarotzer, selten viel Schönheits- und Kunstsinn besitzen. Allein das Wort Interesse hat eine sehr weite Bedeutung in der Sprache; Kant selbst spricht oft von moralischem Interesse; Interesse liegt allgemein in der Beziehung der Dinge auf unser Wohlgefallen und Begehren, ja auch auf unser Mißfallen und unsern Abscheu. Es interessirt uns so Alles, was mit unserm Vortheil und Nachtheil, Genuß und Verdruß zusammenhängt, es mag höherer oder niederer Art sein. Darnach interessirt die Schönheit allerdings; — den Aesthetiker interessirt sehr ein antikes Kunstwerk, was Andere nicht interessirt. Doch scheint Kant das Interesse in jenem engern Sinne zu nehmen, weil er das Wohlgefallen interessirt nennt, was mit der

---

sind die vornehmlichste Würze des Gedichtes; die sinnlichen Gefühle werden gewiß durch das Gedicht eben so häufig angeregt, als die ästhetischen, und beim Lesen der meisten dramatischen Produkte, auch bei der Aufführung derselben, möchte wohl in den allerwenigsten Zuschauern und Lesern das ästhetische Wohlgefallen auch nur überwiegend sein.

Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbunden ist *). In diesem engern Sinne des Wortes Interesse ist das Schönheitsgefühl uninteressirt; es sieht in dem Gegenstande nicht auf seinen Vortheil, sucht ihn daher auch nicht zu besitzen (was wenigstens nur accessorisch geschieht), und ist in der Anschauung des Gegenstandes, in dessen Kontemplation befriedigt, weßhalb man es auch ein sinnlich-kontemplatives und intuitives heißen kann.

Aber wie entsteht das eine Mal das Wohlgefallen, und das andere Mal das Mißfallen in der Kontemplation des Schönen und Häßlichen?

Wenn der Gegenstand der Kombination der Einbildungskraft gleichsam unter die Arme greift, ihr leichten Fortgang und doch Fülle, leichte Totalauffassung und doch Nahrung gewährt, so gefällt er und heißt schön; wenn er für sie überfüllt ist, wenn er deßhalb oder aus andern Gründen, etwa, weil die Theile zu weit auseinander liegen, sie in der Auffassung ermüdet, wenn er sie durch das Scharfe abstößt, statt durch das Sanfte der Verbindungen sie zu fesseln, dann ist er nicht schön, sondern häßlich.

Das Relative dieser Bestimmung ist wohl auffallend

---

*) Krug hat in seiner Aesthetik S. 43. in der Kritik dieser Stelle dem Kant sehr unrecht gethan, sowohl weil er den Kant das Interesse mit Wohlgefallen verwechseln läßt, was Kant nicht damit verwechselt, der vielmehr Interessirtsein als eine Eigenthümlichkeit eines gewissen Wohlgefallens betrachtet, was weit richtiger ist, als das Interesse mit Krug eine Wirkung oder Folge des Wohlgefallens zu nennen, — als auch weil er den Sinn ganz verdreht, den Kant ausdrücken wollte, als er hier von der Existenz des Gegenstandes sprach. Krug meint nämlich, Kant habe willkührlich das Merkmal der Existenz in den Begriff des Interesse aufgenommen, während Kant dies bei seinem Begriffe nothwendig mußte; ob der Gegenstand wirklich sei, oder nicht, ist für das interessirte Wohlgefallen das Kant, den materiellen Vortheil, keineswegs einerlei, wohl aber einerlei für das ästhetische Wohlgefallen, das aus der Kontemplation der Form entspringt, gleichviel, ob sie eine erdichtete oder reale ist.

genug; es läßt sich aber auch nicht vermeiden, weil das Schöne nach der Verschiedenheit der Subjekte selbst sehr relativ ist. Das Anschauungsvermögen der Menschen wird nicht bei allen durch dieselben Eindrücke gleich leicht und angemessen unterhalten, und der Wechsel, wie die Abweichung der ästhetischen Gefühle ist hier ungefähr grade so zu begreifen, wie bei den sinnlichen Gefühlen.

Die Einbildungskraft des ungebildeten und gar wilden Menschen, wie die der Kinder, ist so wenig als eine andere geistige Kraft in ihnen, für die feinern Gegenstände und Gefühle gemacht, die dem Gebildeten die meiste Nahrung geben; das Rohe, Grelle, Abstechende, was dem feinern Manne selbst sinnlich unangenehm ist, bildet für ihn allein den Gegenstand, den er noch schön finden kann; und den Dorfbewohnern ist es gewiß nicht zu verargen, wenn sie mehr Gefallen finden an Ueberfüllung ihrer Kirche mit Figuren, die mit den grellsten Farben recht dick belegt sind, als an der erhabenen Einfachheit der Tempel und den ungezierten Schönheiten der Kunst. Das Gefühl und die Einbildungskraft des Landmannes, den nur die materiellen Sorgen der Familie überall begleiten, kann für die Empfindung des Schönen nicht so geübt sein, als die des Malers und des Romanenlesers, bei dem sie vor lauter Empfindung nicht selten in Empfindelei erkrankt. Kinder haben für Schönheiten wenig Sinn, und Mann und Weib mögen nicht selten sehr weit in diesen Gefühlen von einander abweichen; denn das ästhetische Gefühl erfordert einige Reife der Kräfte, die in der Kinderwelt noch fehlt, und die Verschiedenheit der Geschlechter macht das eine mehr reizbar und gefühlvoll, als das andere, sowohl überhaupt, als in Betreff des Schönen im Besondern.

Nicht allein diese habituellen Verfassungen, sondern auch momentane Zustände haben auf die Würdigung des Schönen einen bedeutenden Einfluß. Wenn die Einbildungskraft mehr exaltirt, oder auch durch frühere angemessene Unterhaltung bereits vorbereitet ist, dann finden wir Manches schön, woran wir sonst ganz gleichgültig vorübergegangen wären; gefällt uns manche Zusammenstellung im Gleichnisse, wobei die Aehnlichkeit so weit

hergeholt ist, daß wir sie in anderer Stimmung gesucht heißen würden.

Bei allem diesem würde es unzulässig sein, zu behaupten, daß dem Menschen kein Schönheitssinn ursprünglich einwohne, und dann seine Urtheile hierüber gänzlich aus äußern Einflüssen herzuleiten; das ist eben so unzulässig, als hieraus den Sinn für das Angenehme zu begreifen, und eben so thöricht, als das Beginnen, dem Thiere solchen Schönheitssinn einzupflanzen. Leiten und mißleiten läßt er sich, aber nicht einpflanzen; auch würde es dann nicht möglich bleiben, die Muster, welche uns anfangs leiteten, selbst einer Beurtheilung zu unterwerfen.

Es läßt sich nach dem Gesagten wohl allerdings eine Erklärung vom Schönen geben, die allgemein geltend ist, allein sie ist für die Leitung des Urtheils doch ganz fruchtlos. So könnte man das Schöne definiren als dasjenige, was die Einbildungskraft Aller in der Auffassung (und Kontemplation) in angemessener Thätigkrit erhält; allein was ist denn ein Solches und gibt es auch ein Solches? — Gäbe es ein solches, so würde man dasselbe objektiv schön heißen können und absolut schön, wobei aber doch immer noch nicht übersehen werden dürfte, daß das Wohlgefallen nicht durch das Objekt allein gewirkt würde, sondern das Subjekt immer noch Antheil daran hätte durch seine natürliche Einrichtung; nur daß hier alle Subjekte gleichen Antheil daran hätten.

Wenn es aber auch keine Gegenstände geben sollte, die allen Menschen ästhetisch gleich wohl gefielen, so gibt es doch unstreitig deren, die allen häßlich und selbst abscheulich sind; es sind dies die unnatürlichen Fratzen, die Mißgestalten in der Natur und Kunst, die bis dahin häßlich sein können, daß der Mensch ohne Neigung zum Erbrechen in ihrer Intuition und Kontemplation nicht verweilen kann. Darnach läßt sich annehmen, daß die Schönheit der Dinge, objektive genommen, sich richten solle nach Vorbildern, wie sich die menschliche Phantasie solche nicht selten entworfen hat, um sie der Natur als die vollkommensten Typen unterzulegen, denen sie in den wirklichen Dingen sich noch nachbildet; daraus würde das Häßliche der Mißgestalten auch begriffen, als der größten Abweichungen von den natür-

lichen Gesetzen und den Grundformen der Natur. Das Natürliche der Darstellung, z. B. in der Malerei und Mimik, erhöht deßhalb nicht allein das Schöne, sondern ist auch in den meisten Redensarten damit synonim.

Krug behauptet in der Aesthetik so: „Das Schöne „steht in einem solchen Verhältnisse zu den ursprünglichen „Gemüthsvermögen, daß es durch Wahrnehmung seiner „Form Einbildungskraft und Verstand auf eine leichte „und doch regelmäßige Weise beschäftigt — welche Be„schäftigung ein freies, aber mit dem Verstande harmo„nirendes Spiel der Einbildungskraft genannt werden „kann." — In ähnlicher Weise zieht auch Maaß (im zweiten Theile seines Versuches, Art. Schönheitsgefühl) den Verstand in die Erklärung hinein. — Wir glauben, daß Kant durch die Anforderung, das Schöne solle durch zweckmäßige Form ohne Vorstellung eines Zweckes wohlgefallen, hiezu Veranlassung wurde; — aber auch, daß der Verstand gar keinen direkten Antheil an der Entstehung des ästhetischen Wohlgefallens habe, und auch von keiner Zweckmäßigkeit der Form beim Schönen Rede kommen könne, als welche ganz uneigentlich so heißt, und die darin besteht, daß die Form der Dinge zu den Formen und der Verknüpfung der Formen paßt, die in unserer Einbildungskraft von Natur und uns unbewußt eingeleitet und präformirt daliegen, d. h. ihre Auffassung und Thätigkeit angemessen unterhalten. Zudem müssen wir noch bemerken, daß die Krug'sche Ansicht über die Entstehung des Wohlgefallens am Schönen dadurch alle Gemeinschaft mit der unsrigen verliert, daß er mit dem Worte Einbildungskraft einen ganz andern Sinn verbindet, als wir, wie schon anderswo bemerkt ist. (§. 53. S. 213—4.).

An diese, der natürlichen Bestimmung der Dinge gemäße, Bildung und Ausbildung muß man auch wohl denken wenn man (in der kantischen Schule vorzüglich) eine sogenannte äußere Zweckmäßigkeit als Erforderniß zur Schönheit angesehen hat; denn sonst kommt die Rücksicht auf Zweckmäßigkeit, wie auf den Zweck der Dinge bei der Beurtheilung der Schönheit gar nicht in Betracht; diese sind bloß Gegenstand des reflectirenden Denkens, nicht der Anschauung. — Bei den sinnlichen Gefühlen läßt sich der Grund

des Wohlgefallens bei angemessener Erregung der Sinnesthätigkeit durch Objekte und körperliche Zustände noch einen Schritt weiter suchen, nämlich in dem sinnlichen Triebe; bei dem ästhetischen Gefühle scheint jede weitere Frage hier unbeantwortlich zu sein. —

Hieraus läßt sich ermessen, was von dem ästhetischen Urtheile, dem sogenannten Geschmacksurtheile zu halten sei. In Beziehung auf dasselbe hat man gefragt, ob es dem Wohlgefallen an dem Gegenstande vorangehe, oder ihm nachfolge? Es ist, wie man's nimmt. Offenbar muß das Wohlgefallen an den Gegenständen sich schon oft ausgesprochen haben, ehe man nur eine Vorstellung vom Schönen haben, und also auch im Allgemeinen bestimmen kann, was denn schön sei? Um aber dann in vorkommenden Fällen umsichtiger und sicherer über die Schönheit abzuurtheilen, muß man auch hier gewissen Grundsätzen folgen, die allein in dem Geschmacksurtheile zu suchen sind.

Das Geschmacksurtheil ist die Folge des Geschmacks und Schönheitssinnes selbst, und kann also nur Werth erhalten durch die höhere Ausbildung, welche das Subjekt diesem Zweige seines Gefühlsvermögens gegeben hat. Wer darin am meisten Recht habe oder in diesem Schönheitssinne höher stehe, läßt sich nur approximative so bestimmen, daß man sich ein Ideal der Menschheit denkt, in dem alle verschiedenen Vermögen bis zu dem möglich-höchsten Grade harmonisch ausgebildet sind; der Geschmack desselben wird das meiste Gewicht haben, und jeder Andere wird ihm näher kommen, je näher er ihm in der gesammten Ausbildung steht; — doch darf auch nicht übersehen werden, daß es eine Bildung des Geschmacks geben kann, gegen welche die der andern Geisteskräfte bedeutend zurückbleibt. — Hätte die Aesthetik ein anwendbares höchstes Grundgesetz der Beurtheilung, so würde sie auch strenge Wissenschaft werden, und wäre das Grundgesetz a priori zu finden, so würde sie eine philosophische Wissenschaft sein können, während sie jetzt bei allem äußern Schimmer noch empirisches Aggregat ist. — Die zu große Verschiedenheit der Klimate und Zonen, die außerordentliche Verschiedenheit, wornach die Natur die verschiedenen Gegenden versorgt hat, und welche grade auf die Einbildungskraft

der Menschen den größten Einfluß ausübt, schon diese machen die Gleichheit des Geschmacksurtheils auf immer unmöglich, und schwerlich dürfte je eine Aesthetik geschrieben werden, welche für die Europäer und Asiaten zugleich einen Canon abgäbe, wornach sie im ästhetischen Urtheile gleich ständen.

Die griechische Kunst ist der Gegenstand, welche der Bildung des Geschmacks bei den Römern und bei uns zu Grunde lag; und es scheint, als habe seit einigen Jahrhunderten der Geschmack sich so weit gehoben, daß der Geist der neuern Völker selbständig Produkt erzeugen konnte, welche im Kunstwerthe ihren Vorbildern nicht mehr nachstanden, sie sogar zuweilen übertrafen. Unstreitig ist dies wahr in der Musik, auch in der Malerkunst; Beweis genug, daß wir in Sachen des Geschmacks nie ganz abhängig von Andern sind. Sehr richtig urtheilte Kant über diese Abhängigkeit unseres ästhetischen Urtheils von den so geltenden exemplarischen Mustern und ihren Urhebern. „Nachfolge sagt „er, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, den Produkte eines exemplarischen Urhebers auf Andere haben „können, welches nur so viel bedeutet, als: aus denselben „Quellen schöpfen, daraus jener schöpfte, und seinen Vorgängern nur die Art, wie sie sich dabei benehmen, abzulernen. Aber unter allen Vermögen und Talenten ist der „Geschmack grade dasjenige, welches, weil sein Urtheil „nicht durch Begriffe und Vorschriften bestimmbar ist, am „meisten der Beispiele dessen, was sich im Fortgange der „Cultur am längsten in Beifall erhalten hat, bedürftig „ist, um nicht bald wieder umgeschlacht zu werden und „in die Rohigkeit der ersten Versuche zurückzufallen *).“ „Eher stopfe ich mir aber die Ohren zu, mag von keinen „Gründen und Vernünfteln hören, und werde eher annehmen, daß die Regel der berühmtesten Kritiker des Geschmacks (etwa eines Batteux und Lessing) falsch sei „oder hier nicht ihre Anwendung finde, als daß ich mein „Urtheil durch Beweisgründe a priori sollte bestimmen

*) Kritik der Urtheilskraft. S. 137.

„lassen, da es ein Urtheil des Geschmacks und nicht des „Verstandes sein soll *)."

Uebrigens gibt es doch Korrektionen des Geschmacksurtheils, wodurch größere Einstimmung des Urtheils mit dem Urtheile Anderer erwirkt werden kann; doch kommen sie nicht durch die Autorität, sondern nur dadurch zu Stande, daß man den anders Urtheilenden auf Seiten und Verhältnisse der Theile des Objekes aufmerksam macht, die er bis dahin nicht bemerkte; wenn wir es uns daher auch nicht andemonstriren lassen, daß ein Etwas schön sei, so sind wir doch dabei auch nicht gänzlich den Gründen verschlossen.

§. 229.

Verschiedenheiten und Grade des ästhetischen Wohlgefallens. Ideal der Schönheit.

Wir finden unser Schönheitsgefühl durch manche Gegenstände merklich höher aufgeregt, als durch andere, und oft sogar durch denselben Gegendstand in verschiedenem Grade. Es muß dieses begriffen werden theils aus der Mitwirkung der lebhaftern Vorstellungen und anderer Einflüsse, theils aus der Verschiedenheit der Dinge selbst.

Ueber das Erste. Schöne Gegenstände gefallen uns gemeiniglich mehr in ihrer Gegenwart, als in ihrer Abwesenheit in der bloßen Vorstellung; jene dringen mit mehr Energie zur Aufregung unserer Thätigkeit, und werden lebhafter vorgestellt, so daß in dem Grade, worin die Vorstellung an Fülle und Lebhaftigkeit verliert, auch das Wohlgefallen cessirt. Schöne Gemälde können entzücken, so lange man sie vor sich hat; je mehr unsere Vorstellung von ihnen verliert, desto mehr verliert das Gefühl.

Bei der sinnlichen Auffassung wirkt überdies manches andere Gefühl nicht selten mit zur Steigerung unserer Lust, was bei der Wiedervorstellung und selbst Wiederanschauung durch Sinne fehlt, und dessen Abgang das ästhetische Ge-

*) l. c. S. 139—140.

fühl herunterstimmt. Eine Gegend, die ich besehe, kann mich bezaubern, wenn ich heiter gestimmt bin, und sinnliche Gefühle mein ästhetisches Gefühl erheben; angenehme heitere Gesellschaft läßt Manches schön finden, was mir ohne sie nicht mehr so sehr gefällt. — Aehnlichen Einfluß auf das Schönheitsgefühl äußert auch das moralische Wohlgefallen. —

Doch kann auch die Entfernung vom Gegenstande das Wohlgefallen erhöhen. In der Erinnerung erscheinen die merkwürdigern Gegenstände, Städte, Gegenden ꝛc., welche man auf einer Reise kennen lernte, nicht selten weit interessanter als man sie wirklich gefunden hat in der Anschauung; — die Reise hat ihre Hindernisse, Störungen, Anstrengungen und Verdrießlichkeiten, welche bei der Beschäftigung mit den Dingen leicht mißstimmen, das ästhetische Gefühl so schwächen, aber in der Erinnerung wegfallen.

So kann in der Wiederholung des Genusses und bei der bloßen Wiedervorstellung die Schönheit des Gegenstandes verlieren und gewinnen; doch läßt sich als Gesetz annehmen, daß der öftere Genuß das Gefühl herunterstimme; — die schönste Gegend verliert allmälig ihren Reiz, wenn man die Aussicht darauf täglich genießt; ein ewiger Frühling würde keinen Genuß gewähren; es verliert dabei die ausfüllende Beschäftigung der Einbildungskraft, und deßhalb gehört zur bleibenden Unterhaltung durch schöne Gegenstände auch Wechsel und Veränderung, wie beim sinnlichen Gefühle. (Vergl. §. 21. S. 109.). Das Alltägliche ist daher auch nicht geeignet zum Gegenstande der Dichtkunst; es hat seine Reize verloren.

Ueber das Zweite. Ob ein Gegenstand schöner sei, als ein anderer, diese Frage läßt sich gemeiniglich nur stellen in Betreff von Dingen derselben Art, sonst sind die Effekte inkomparabel; und so ist die Frage nach dem schönsten Gegenstande auch im gewöhnlichen Sinne nur auf Dinge einer Art zu beziehen; welche Vergleichung sollte z. B. die schöne Gegend zulassen mit einer schönen Musik? Welche Gegend, welche Musik die schönste sei, darüber ist hier allein Frage möglich. Doch aber ist die allgemeine Frage nach der schönsten Art der Dinge, und darin nach dem

Ideale der Schönheit, noch zulässig in dem Sinne: wodurch das ästhetische Gefühl intensiv am höchsten gesteigert werde? und dann scheint es uns nicht zweifelhaft, daß die höchste Schönheit der Dinge in jenen gesucht werden müsse, welche neben dem ästhetischen Interesse auch in anderer Rücksicht unser Interesse am meisten fesseln, und das sind unstreitig die Menschen selbst.

Die Griechen, die auf Jahrtausende die Lehrmeister der Kunst und des Geschmacks waren, haben in der Darstellung das Herrlichste durch menschliche Formen geliefert, und es war ein bedeutender Vorsprung, den sie vor den Aegypter nahmen, daß ihr Cultus Anthropalatrie wurde, während der der Agypter Zoolatrie war; und der Aegypter steht wieder über dem Sabadiener und Fetischen. Die Bilder vollkommner Menschengestalt scheinen den Schönheitssinn also am meisten zu erheben, zu begeistern, und alle andere Form um so weniger, je mehr sie sich von der menschlichen entfernt.

Das Ideal der Schönheit wäre darnach die vollkommenste Menschengestalt, als reale Darstellung des Typus der Menschheit, welche allen Gestaltungen der Menschheit in ihrem Aeußern in der Natur zu Grunde liegend gedacht werden kann. Doch aber wird dieses Ideal wieder verschieden sein für die verschiedenen Geschlechter und Alter, und vorzüglichsten Charaktere, so daß zu ihm dann unendliche Annäherungen Statt haben können. Auch in dem Anstreben zu diesen mannichfaltigen Idealen finden wir die Griechen und Römer thätig begriffen, in den uns überbliebenen oder geschilderten Gestalten eines Jupiters, Apollo, Mars, Merkur, Bachus, Herkules, Antinous u. s. w., einer Juno, Minerva, Diana, Venus, Hebe, Agrippine ꝛc. *).

So finden wir das Ideal der Schönheit der Gestalten in der menschlichen Gestalt; aber auch die Ideale der Schönheit der Tonwelt finden wir im Menschenliede wieder; — der volle Chor erregt das Gefühl der Erhabenheit leichter, als alle andere Musik, und einen vierstimmigen Gesang von

*) Man vergl. Krug's Aesthetik. §. 23.

hellen und vollen Stimmen erkennt jedes Gemüth als die schönste Musik.

Man hat das Ideal der Schönheit in der neuesten Zeit der Schwärmereien wieder unbedenklich in Gott gesetzt, und dazu haben, namentlich im Bruno von Schelling, die platonischen Ideen und die Vorbilder der Dinge, eigenthümlich gefaßt, die Anleitung gegeben. Die Vorbilder der Dinge mußten die vollkommensten Gestalten der Dinge heißen, und wie man jene in Gott versetzte, um ihm dadurch, wie wir es anderswo schon ausdrückten, die Schöpfung und Forterhaltung des Ganzen kompendiöser zu machen, so mußte Gott selbst nun alle Vollkommenheiten der Dinge vereinigen, und die höchste Schönheit sein, die man dann Urschönheit nannte. — Allein, abgesehen von solchen Deduktionen, so wissen wir, daß Gott ein Geist ist, der zwar nur schwache Vergleichung mit dem menschlichen Geiste zuläßt, der aber, wie dieser, nicht Form und Materie ist *), also auch nicht der Form nach vorstellig gemacht und schön genannt werden kann; mag er auch alle andere Vollkommenheit vereinigen, die Schönheit kann man ihm nicht beilegen, — ohne sehr anthromorphistisch oder anthropolatrisch zu denken, weil er kein Sinnenwesen ist, und also dessen Vollkommenheiten als solche nicht haben kann. Auch das Christenthum kennt nur Vollkommenheiten der Erkenntniß und des Willens in Gott, und nur die Schwärmerei hat jene ihm gegeben, ohne in der That der guten Sache zu nutzen.

Weil das vielseitigere Interesse, was die Religion der Menschheit gibt, auf unser Interesse für die menschliche Form so sehr einfließt, so ist hieraus auch in etwa begreiflich, warum die herrlichsten Werke der Kunst immer auf religiösem Boden am besten gediehen sind; und nicht ohne Grund haben große Maler in neuerer Zeit von der Profanation ihrer Kunst gesprochen. Die Religion fesselt das Herz, spricht in der Anregung der erhabensten Ideen alle Seiten unseres vollkommensten Interesse an, begeistert

*) Es ist freilich nicht selten, daß man an allen Dingen a priori Form und Materie unterschieden findet; und da man dies auch in Betreff Gottes ohne Weiteres so gefunden hat, so ist es nicht so sehr auffallend, wie man auch von dieser Seite keinen Anstand nehmen konnte, Gott Schönheit zuzulegen.

und belebt bleibend am meisten, und um so mehr, je mehr das sinnliche Interresse dem Wechsel allmälig erliegt.

Man hat zur Entstehung des ästhetischen Gefühles sogar nicht selten die Anregung einer Vernunftidee nothwendig gefunden, z. B. die Idee vollkommner Tugend, Gerechtigkeit, Unschuld, Unendlichkeit u. s. w.; Fries (Psychische Anthropologie, Bd. 1. S. 215.) behauptet sogar, daß die rein ästhetische Beurtheilung aus der religiösen Ueberzeugung ihr Leben habe. Zur Entstehung des Wohlgefallens ist diese Anregung nicht nothwendig, kommt auch gemeiniglich im Bewußtsein nicht vor; wohl aber wird sie dazu beitragen, das Wohlgefallen zu erheben, weil ein höheres Gefallen, ein Vernunftgefallen, sich mit ihm verbindet; auch mag es recht viele Gemüther geben, die nur das schön finden können, was von solcher Anregung von Ideen begleitet ist, und Beides mag zu jener Behauptung Anlaß gegeben haben; auch wohl der Umstand, daß einige ästhetische Gefühle, wie das des Erhabenen, solche Anregung bei sich führen.

§. 230.

Das Gefühl des Erhabenen. Das Extensiv- und intensiv-Erhabene.

Gleichartig mit dem Schönen ist das Erhabene, weil es durch angemessene Erregung derselben geistigen Kraft Wohlgefallen bewirkt, obwohl nicht ganz in derselben Weise. Es gibt erhabene Gegenstände unter den Objekten des Gesichtssinnes, wie auch in dem Gebiete der Töne; aber so wenig, als es Schönheiten des Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinnes gibt, eben so wenig gibt es hier Erhabenheiten. Die Gesichtsgegenstände (und deren Analoga in den Phantasibildern) gewähren aber nicht durch die Aneinanderreihung der Mannigfaltigkeiten zur gefälligen Einheit, auch nicht durch ihre Formen und die Farbenmischungen, durch welches das Schönheitsgefühl entsteht, sondern durch ihre Ausdehnung oder Größe das Gefühl des Erhabenen; und so gewährt auch nicht die Melodie, sondern die Gewalt der Töne dieses Gefühl; die Aufeinanderfolge der Töne kann es wohl einleiten, aber nicht gewähren.

Das Gefühl des Erhabenen ist daher dasjenige ästhetische Gefühl, welches die Gegenstände durch ihre Größe im Gemüthe erregen, wenn die Einbildungskraft sie zu umfassen thätig ist. — „Der Größe wegen gefallen z. B. Gebirge von ungeheuerm Umfange, eine unabsehbare Menge „Volkes, u. dergl.; — die Seele bemühet sich beim Anblicke, ihr Anschauungsvermögen zu dem Grade zu erweitern, bis das Bild des Angeschauten einen hinlänglichen „Raum darin erhält, wodurch sie dann in den Zustand einer „lebhaften und viel umfassenden Thätigkeit geräth *)."

Weil das Gefühl so der Größe der Dinge anner ist, nicht an ihrer Qualität und der Mannigfaltigkeit der Theile hängt, diese letztere vielmehr die Auffassung theilt, weil sie die Aufmerksamkeit theilt, so ist die Einfachheit der Größe das vorzügliche Element dieses Gefühles. Der Blick auf die einfache Fläche des großen Stromes, des großen Sees, gewährt diese Lust; so der kahle gewaltig überhangende Fels, so die gethürmte Woge des Meeres.

Die Größe der Dinge ist hier nicht die absolute Größe derselben, sondern ihre Größe für unser Anschauungsvermögen, weil in dessen Erregung das Gefühl entstehen muß, so daß dasjenige hier erhaben heißt, was unser Anschauungsvermögen durch seine Größe entweder übersteigt, oder doch seine Fassungskraft ausfüllt und erschöpft. So wirkt das Gerassel des Donners, so die Anschauung des weiten Himmelsgewölbes, so der gothische Bau das Gefühl der Erhabenheit. Wenn der Gegenstand durch seine Größe unsere Fassungskraft übersteigt, so mischt sich ein unangenehmes Gefühl in das Wohlgefallen ein; es entsteht ein gemischtes Gefühl, und das unangenehme Gefühl entspringt dabei theils aus dem dunkeln Bewußtsein unser Schwäche, theils aus der Ermüdung der Einbildungskraft, die den Gegenstand nicht umfassen kann. So stehen wir in sternenheller Nacht auf der Fläche; die Einbildungskraft verliert sich in die Sphären der Lichtmassen, versteigt sich zu den ungeheuern Körpern, und in ihre noch mehr ungeheuern Bahnen; sie kann es nicht zu einem Ganzen fassen, und läßt ermüdet nach; und wenn die Einbildungskraft am

*) Ueberwasser, Ueber das Begehrungsvermögen S. 17

Ufer des Weltmeers nicht wirkte, um das Meer mit dem blauen Himmel zu einem Ganzen zu verbinden, so würde auch dieser Anblick nicht so reizend sein. Eine großartige, aber ungeschlossene Gegend mischt in dem Gefühle beide Elemente des Wohlgefallens und Mißfallens merkbar in einander. —

Den Gedanken an die Unendlichkeit weckt das Gefühl zwar leicht, und wird dadurch auch nicht wenig genährt; aber nothwendig ist auch hier diese Anregung nicht.

So wie es eine erscheinende, äußere, und eine nicht erscheinende, innere Größe der Dinge gibt, so gibt es ein extensiv- und ein intensiv-Erhabenes, wovon ersteres auch wohl das körperlich-Erhabene genannt wird. — Nur das erstere gehört hieher, und ist auch allein Gegenstand des bloß ästhetischen Gefühls. Das analoge Gefühl, was die innere Größe, d. h. die außerordentliche Kraft — physische oder geistige — gewährt, ist ein moralisches Gefühl des Erhabenen. Doch wird das intensiv-Erhabene dadurch sehr häufig in das Gebiet des Aesthetischen herabgezogen, daß die übersinnliche Gewalt in einem großartigen Bilde versinnlicht wird, das dann auch, wie die Darstellung selbst, schlechthin erhaben genannt wird. Etwas intensiv Erhabenes liegt in dem Gedanken an die Geistesstärke des Weisen, wovon Horaz sagt:

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae. Odd. III. 3.;

ein Geist, der seine Ruhe behauptet, wenn auch der ganze weite Himmel krachend über seinem Haupte zusammenstürzt, ist ein großartiger Geist, aber nicht selbst Erscheinung, als nur in dem erhabenen Bilde des furchtbaren Sturzes über einem Haupte; er wird versinnlicht.

Das Gefühl der Erhabenheit äußert sich als Bewunderung, Staunen und Erstaunen, nicht als Entzückung, welche eher von der Schönheit gewirkt wird. Alle diese werden auch Affekte genannt, weil sie als Gemüthszustände die besonnene Reflexion und das Selbstbewußtsein mehr oder minder aufheben.

Obwohl es klar ist, daß kleine Gegenstände wohl schön, nicht aber erhaben sein können, so läßt sich doch darüber streiten, ob es möglich sei, daß große und erhab-

ene Gegenstände zugleich als schöne wohlgefallen. Es ist die Vereinigung des Erhabenen und Schönen zwar nicht schlechthin unmöglich, weil es, um mit Krug zu reden, weder der Idee der Schönheit widerstreitet, daß sie in großen Formen dargestellt werde, noch der Idee der Erhabenheit, daß große Gegenstände auch schöne Formen haben; — und in den größten Kunstwerken der Griechen (z. B. dem olympischen Jupiter des Phydias) und selbst der Neuern (z. B. in der Peterskirche in Rom, der Sophienkirche in Konstantinopel) finden wir ein solches glückliche Bestreben der Vereinigung, der Erhabenheit und Schönheit vor; doch aber ist dabei zu bedenken, daß beide einzeln durch die Theilung des Gemüthes leiden, und daß die Erhabenheit im Besondern am leichtesten leide durch Schönheiten, die nicht mehr die Form des Ganzen, sondern die einzelnen Theile treffen. — Ein Ideal der extensiv-Erhabenen kann es nicht geben, wohl aber des intensiv-Erhabenen.

§. 223.

Verwandte Gefühle. Einflüsse.

Außer den reinen Gefühlen des Schönen und Erhabenen nennt die Sprache noch viele Gefühle ästhetisch, welche nach unserer Nachweise über die Entstehung jener Gefühle sich alle als besondere Arten und Modifikationen von diesen müssen erkennen lassen, wenn sie mit Recht ästhetische heißen sollen. Doch nennt die Sprache manche ästhetisch, die es nur wegen einer Mischung sind, worin das Aesthetische oft den geringsten Theil ausmacht.

Zu dem Schönen gehören als Arten das Hübsche, Niedliche, Reizende, Naive, Rührende, Anmuthige, Zierliche, die Grazie; als Gegentheile des Schönen kennen wir das Häßliche, was gesteigert abscheulich, eckelhaft und abgeschmackt heißt, dann zum Theile das Lächerliche, was nämlich mit dem Komischen, dem Burlesken und Grotesken zusammenfällt.

Zu dem Erhabenen gehören das Kolossalische oder Großartige, das Feierliche, Prachtvolle oder

Prächtige, das Romantische, das Wunderbare, Furchtbare, Gräßliche und Tragische; als Gegentheile desselben nennen wir das Kleinliche, Niedrige, Winzige; — doch es gehört die vollständige Aufzählung, so wie die Behandlung nicht mehr in die Psychologie, sondern in die damit sich besonders beschäftigende Aesthetik, und deßhalb fügen wir nur einige Expositionen zur Nachweise bei, wie die Gefühle hier differiren.

Wenn wir etwas als hübsch bezeichnen, so wollen wir es als ein Wohlgefälliges gelten lassen, das aber das ästhetische Wohlgefallen entweder deßwegen, weil es nichts Seltenes ist, nicht in hohem Grade erregt, oder deßwegen nicht schön heißt, weil es hinter dem großartigen Ideale der Schönheit zu weit zurücksteht.

Das Niedliche ist immer ein verhältnißmäßig Kleines *), was jedoch wegen seiner Form uns wohlgefällt, das Schöne in verjüngtem Maaßstabe, wie Krug sagt; es setzt voraus, daß ein ähnliches Schöne, seine Art im Großen, dasei.

Reizend heißt das Schöne, was lebhaft auf uns wirkt und uns so fesselt; es erregt ein hoher Grad des Schönen darin, oder es enthält zugleich ein Angenehmes fürs Auge und Ohr; so kennen wir reizende Gemälde, reizende Gegenden und reizende Musik; Schönheit ist mit Annehmlichkeit dann gemeiniglich gepaart.

Naiv ist im eigentlichen Sinne, was einem Dinge natürlich ist, nativum; gemeiniglich beziehen wir es auf die Aeußerungen der Menschen, und insbesondere der Kleinen, die bei ihnen zwar natürlich, aber doch unerwartet, und so wohlgefällig sind; es ist ein Gefühl, das häufig auch gemischt ist, zur Wehmuth und zum Weinen, wie zum Lachen stimmen kann. Die Antwort des Spartaners auf die Aussage, die Zahl der Feinde sei so groß, daß ihre Pfeile die Sonne verfinstern würden: So werden wir im Schatten fechten, war sowohl erhaben, als naiv. — Es entlockt in den Aeußerungen freimüthiger Knaben und Mädchen nicht selten ein Lächeln, wobei der Gedanke an

*) Entweder in seiner Art, oder in der Durchschnittsgröße der Gattung der Dinge, wozu seine Art gehört.

die lästigen Formen des geselligen Lebens mitwirkt, worüber sie sich — freilich ohne Kampf — hinwegsetzen; auch wohl eine wehmüthige Stimmung, die aus der Rücksicht theils auf die Gefahren entspringt, worein solches Benehmen führen kann, theils auf die Kluft, welche den Menschen durch die lästigen Formen der Gesellschaft von seinem natürlichen Leben getrennt hat.

Die Grazie liegt vorzüglich in der Schönheit der Bewegung und Haltung des Körpers der Menschen.

Das Kolossale ist ein endliches Große der Körper und Figuren, eine Art des Erhabenen, wovon wie die unterste Spezies wohl bestimmen können, nicht aber die oberste. Die unterste ist nämlich die ungewöhnliche Größe der Dinge, womit sie die Größe des ausgewachsenen Menschen übersteigen; was kleiner ist, heißt nie kolossal, sollte es auch sehr groß in seiner Art sein: eine neue Andeutung, wie in den ästhetischen Gefühlen die menschliche Gestalt so oft den Maaßstab gibt.

Das Feierliche liegt in der großartigen Bewegung, wie die Grazie in der Schönheit der Bewegung; ihm steht das Pathetische sehr nahe; es steht dem Prachtvollen vorzüglich durch seine Einfachheit und den Ernst des Ausdrucks entgegen, welcher hier durch Reichthum der großartigen Zierde aufgehoben wird; — beide sind herrlich und majestätisch. —

Der Einflüsse auf die ästhetischen Gefühle gibt es wiederum sehr viele, die ziemlich gleichartig sind mit denen, welche in der Lehre von den sinnlichen Gefühlen genannt wurden; nur die körperlichen Einflüsse sind hier nicht so bedeutend und mehr mittelbar, weil das ästhetische Gefühl aus dem Anschauungsvermögen entspringt, was schon mehr frei sich äußert, als das sinnliche Empfindungsvermögen mit seinem Anschauen.

Deßhalb stehen auch die ästhetischen Gefühle selbst schon höher, und daher kommt es denn auch, daß die Uebung des ästhetischen Gefühles auch schon eher wohlthätig auf die höhere Menschennatur und die Sittlichkeit einwirkt, als die sinnlichen Gefühle dieses können, welche den Menschen an die materielle Welt und deren Genuß fesseln.

... Ingenuas didicisse fideliter artes
Emollit mores, nec sinit esse feros. Ovid.

Es ist daher gar nicht zu bezweifeln, daß die schönen Künste, und insbesondere das Theater, auch von dieser Seite sehr vortheilhaft wirken können; nur sollte auch in ihnen die ideale Tendenz mehr vorherrschen, welche man selbst in der ernstern teutschen Dichterwelt noch gar zu oft vermisset. — Treffliche Reflexionen über den Einfluß des Aesthetischen auf das Sittliche liefert Schiller in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen, und in dem Aufsatze: Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten; — jedoch dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß Schiller den Hauptgrund, warum das ästhetische Gefühl und seine Ausbildung der Moralität förderlich sei, gar nicht berühre hat.

Obgleich wir also eine Erhöhung des Gemüthes anerkennen in der Bildung seiner ästhetischen Seite, so wird man doch auch aus unserer ganzen Darstellung abnehmen können, wie sehr wie es für irrig erachten, wenn man mit Fries *) die ganze Bildung des Gemüthes in die ästhetische Ausbildung sitzt. Es ist dies nur möglich, wenn man keine höhere Vollkommenheit als die Schönheit kennt, die doch nichts als ein wohlgefälliges Aeußere ist, das nur gar zu oft den Gedanken von dem Innern der Wesen ablenkt und blendet. —

*) Handbuch der psychischen Anthropologie, S. 221.

Dritter Abschnitt.

Gefühle, welche aus der Erregung der intellektuellen Kräfte entspringen. Intellektuelle und moralische Gefühle.

A. Gefühle, welche jene Erregung allein zu Grunde haben, oder die bloß intellektuellen.

§. 232.

Nachweise, daß es solche Gefühle gebe.

Es werden zwar sehr häufig Gefühle unter dem Namen der intellektuellen Gefühle genannt; aber außer dem sogenannten Wahrheitsgefühle scheint man keine solche anzuerkennen, und auch auf die Entstehung von diesem geht man selten ein; — eine Erörterung seiner Entstehung aber dürfte leicht Zweifel erregen, ob auch nur dieses unter jenem Namen der intellektuellen Gefühle aufgeführt werden dürfe.

Wenn es intellektuelle Gefühle geben soll, so müssen sie, um diesen Namen zu verdienen, eine Entstehung in der Thätigkeit der intellektuellen Vermögen, des Verstandes und der Vernunft, haben, die der Entstehung der sinnlichen und ästhetischen Gefühle aus der Thätigkeit des Sinnes und der Einbildungskraft analog ist. Wir müssen daher auf die Thätigkeit jener Vermögen einen kurzen Rückblick werfen. (Vergl. Bd. 1. Abth. 2.)

Unsere Intelligenz hebt ihre Thätigkeit an mit dem Denken des Seins der Erscheinungen, die sie durch Bildung und Anwendung der reinen Begriffe fortwährend näher bestimmt, bis es zum Denken substanzieller Gegenstände, eigentlicher Dinge gekommen ist; — diese Dinge werden als mehr oder minder einerlei und verschieden gedacht, klassifizirt, und wie wir sie zu denken streben, so suchen wir sie auch zu erkennen als das, was sie sind, allseitig betrachtet. Von da beginnt die Frage nach dem Grunde des so erkann-

ten und gedachten Dinges; es entsteht das Denken und Erkennen über die Gründe, Ursachen und Kräfte in und außer den Dingen, bis sie vollkommen begriffen sind; und daran schließt sich in der Reflexion die Frage nach der (objektiven) Wahrheit allen dieses Denkens und Erkennens, oder die Frage nach der (objektiven) Wirklichkeit des so Gedachten und Erkannten; ist diese Frage bis zur völligen Entschiedenheit Unserer beantwortet, so ist das Geschäft der intellektuellen Vermögen in ihrer rein theoretischen Richtung vollendet.

Diese Thätigkeiten werden offenbar von Außen mehr veranlaßt als geleitet, und fließen mehr rein aus uns selbst, aus unserer intelligenten Natur, während die Anschauungen durch Sinn und Einbildungskraft mehr von der Beschaffenheit (der materiellen und formellen) der Dinge abhangen, von diesen gleichsam eingeflößt werden. Sollten also aus ihnen als solchen unmittelbar Gefühle hervorgehen, so würden sie auch mehr geistig rein sein, und das entstehende Wohlgefallen, rücksichtlich Mißfallen würde sich daher nicht sowohl auf die gedachten und erkannten Objekte beziehen, als vielmehr in dem Zustande selbst abgeschlossen sein; die Gefühle wären höhere Lust- und Lebensgefühle, ohne Beziehung auf die Beschaffenheit der Dinge, und so ist es wirklich.

Was wir auch denken und erkennen, seien es Inhärenzen oder Substanzen, Gründe u. s. w., die Kraft allein vielleicht ausgenommen, zieht wegen unserer Thätigkeit unser Wohlgefallen nicht auf sich hin; und die Thätigkeit kann ja auch durch sie weder angemessen noch unangemessen erregt werden, da sie vielmehr selbst erst durch die Thätigkeit ideell gesetzt werden; doch aber gewähren nach Zeugniß des Bewußtseins das fortgesetzte Denken und Erkennen nicht selten intensiv-starke Gefühle höherer Lust und Unlust, die uns daran gleichsam fesseln und darin fortbewegen.

Wer mit der Lösung mathematischer Probleme beschäftigt ist, findet bei glücklichem Fortgange seiner Operation sehr oft eine hohe Lust in sich, die es vermag, ihn sinnlichen Unannehmlichkeiten und Entbehrungen auszusetzen, was sie ohne große Intension nicht könnte; je schwieriger das Problem, desto höheres Lustgefühl in der Lösung. Man hat oft behauptet, solches Lustgefühl entspringe aus dem Bewußtsein der gesteigerten Fähigkeit und Kraft, die man

gewahrnehme, oder woran man doch dunkel denke; es mag dieses zuweilen als Erklärungsgrund gelten, gemeiniglich aber kommt nichts dieser Art im Bewußtsein vor. Als Newton am späten Abende das Problem des Leibnitz über die Trajektorien erhielt, setzte er sich sogleich hin, es zu lösen, und er ließ nicht eher ab, ging selbst nicht eher schlafen, als bis am Morgen, wo er damit zu Ende war. Offenbar hatte diese Operation für ihn einen hohen Reiz; sie reizte ihn, ehe er sie noch begann, und gewälrte ihm angenehme Beschäftigung, so lange er damit sich befaßte; und sollte dies denn nur aus dem Grunde der Selbstgefälligkeit begriffen werden können? Wir glauben, daß dem großen Geiste nicht der entfernteste Gedanke an seine geistige Ueberlegenheit gekommen sei, der ihn zu der Anstrengung vermocht hätte.

Diese Gefühle sind demnach aus der bloßen Beschäftigung der intelligenten Kräfte zu begreifen, die darin angemessen dem Grade ihrer Wirksamkeit unterhalten werden, und sodann darin eine Fortbewegung, Ausfullung und Nahrung erhalten.

§. 253.

Wohlgefallen am Witze, Scharfsinne, an Wissenschaftlichkeit und an Wahrheit, mit dem Gegentheile.

Weil unseres Dafürhaltens nur aus hoher Spannung und Thätigkeit der intelligenten Kräfte merkliche Gefühle entspringen, so ist es uns hieraus begreiflich, warum man die intellektuellen Gefühle nur bei den mehr Gebildeten, vorzüglich nur bei dem Genie findet, und wie die Leistungen des ausgezeichneten Verstandes und der erhöhten Vernunft dieselben so auffallend wirken können. — Es lehrt die durchgängige Erfahrung, daß witzige, scharfsinnige und tiefsinnige Gedanken sehr ansprechen, und daß nicht selten auch der schwache Geist dadurch aufgeregt wird, wenn sie ihm bei Andern begegnen. Witz, Scharfsinn und Tiefsinn sind Vollkommenheiten der Intelligenz, welche in dieser selbst durch kongruente, ihr angemessene, Wirksamkeit zum Wohlgefallen an dieselbe führen müssen, zum Lustgefühl; — es werden auch die Produkte des Witzes und des Scharf-

sinnes schon an sich selbst dem Andern wohlgefallen, weil sie, gleichsam als Nahrung seines Geistes, auch eine Fortbewegung für diesen sind.

Das Witzige, Scharfsinnige und Tiefsinnige, mindestens die erst genannten, über welchen man dann alles Verwandte vergißt, führt man nicht selten unter den Klassen des ästhetisch-Wohlgefälligen auf; — dieses ist unzulässig, so sehr jene auch dem Geschmacke zusagen und in Gedicht und Rede wirksam sein können. Sie sind Gewürze, die man unter die Schönheiten mischt, um sie dadurch, als durch kräftigere Ingredienzen, zu stärken; — sie gehören an sich in die ganz andere Klasse des intellektuell-Wohlgefälligen, und erhöhen dennoch den ästhetischen Genuß, in derjenigen Weise nämlich, worin auch die heitere Gemüthsstimmung dieselben erhebt, durch Einfluß des einen Wohlgefallens in das andere; sie werden hierdurch so wenig selbst ästhetische, als sie dadurch sinnliche werden, daß sie angenehme, heitere Stimmungen erzeugen, und ihr Gegentheil sinnlich unangenehm sein kann.

Das Fade und Flache, das Dumme und Einfältige erscheinen stets mißfällig, wenn sie nicht im Zusammenhange mit ihren Gegenstücken vermittelst des Kontrastes noch indirekt einen wohlthuenden Effekt wirken. Für sich selbst können sie nur mißfallen, selbst wenn uns über sie ein Lachen abgenöthigt wird, das dann nie selbst ein Lächeln der Belobung, sondern ein Verlachen und Auslachen ist. Ja sogar ist das Mißfallen, was solche Produkte des schwachen Verstandes erregen, für den geschärftern Verstand oft unausstehlicher, widerlicher, als selbst der körperliche Schmerz es für seine Empfindung ist.

Ordnung, Gründlichkeit, Klarheit und Vollständigkeit gefallen uns in einem Ganzen der Erkenntniß, während ihre Gegenstücke uns abstoßen; wissenschaftliche Behandlung, gefällt so als eine gesetzmäßige, während die rhapsodistische als eine gesetzlose mißfällt.

Weil das Bestreben der intellektuellen Vermögen überall abzweckt auf die Erlangung einer entschiedenen Ansicht über die Dinge, so sind dieselben offenbar nicht angemessen unterhalten, so lange wir über die Dinge, ihre Beschaffenheiten und Verhältnisse zwar denken und nachdenken, aber den-

noch in Ungewißheit oder Zweifel wogen; die Erlangung der Gewißheit aber ist die Erreichung ihres eigentlichen Zieles, dessen Angenehmes dann nothwendig Lust über dem Wege verbreitet, auf welchem man sie zu erlangen hofft. Die Gewißheit ist aber der Zustand, worin die unbezweifelbare Wahrheit eines Dafürhaltens uns versetzt, und so steht das Wohlgefällige der Gewißheit in engster Verbindung mit der Wahrheit und dem Wahrheitsgefühle.

Ob eine Ansicht, ein Gedanke wahr sei oder nicht, diese Frage interessirt jeden denkenden Geist, der sie gestellt hat, aber das Interesse ist nicht immer und in Allen gleich stark. Der Frage aber, ob ein Gedanke wahr sei, ist nach der Lehre vom Anerkennungsvermögen und nach aller Sprache ganz gleichbedeutend die Frage: ob ein so Gedachtes wirklich sei?

Wahrheit und Wirklichkeit sind hiernach, wenn auch nicht eigentlich sozunennende, doch sogenannte, Gegenstände des intellektuellen Gefühles, oder eigentlicher die Seele desselben. Doch muß man das Wort Wahrheitsgefühl nicht in dem Sinne nehmen, worin es gewöhnlich seine Vertheidiger, z. B. Jakobi, und seine Gegner, z. B. Krug, genommen haben; bei diesen ist es als ein besonderer Zweig des Erkenntnißvermögens angesehen, womit man die Wahrheit erkenne, nach Krug: dunkel erkenne, nach Jakobi: anschauend erfasse. Vergl. oben §. 203. A. a. bb Es ist vielmehr das Vermögen, für Wahrheit im Erkennen und für ihre Erreichung Interesse, an ihnen reges Wohlgefallen, an ihrem Gegentheile und der Falschheit eben so lautes Mißfallen zu haben. Mit dem Erkennen hat es überdies noch diese engere Verbindung, daß es zur Vollendung der Erkenntniß anspornt und ihre Erreichung sowohl befördern als hindern kann; befördern durch leichtere Besiegung der Hindernisse durch Vorsicht; mißleiten durch das Festhalten an dem, was man bereits für wahr hält, ohne es vielleicht mit Nothwendigkeit und gegöriger Umsicht für wahr erklärt zu haben; das intellektuelle Gefühl über die Erkenntniß **A** mißleitet so nicht selten die Erkenntniß **B**. Nicht aber allein das Interesse an Wahrheit, sondern eben so an der Ausdehnung und Vollendung unserer Erkenntnisse kann das Gefühl so aufregen und beleben;

und es läßt sich kühn behaupten, daß ohne eine gewisse Begeisterung in intellektueller Lust die Vollendung der Kenntniß selten gelingen wird.

Dieses Interesse für Wahrheit und Wirklichkeit spricht sich im innern Leben am lautesten in jenem, den aufgeregten Geist gleichsam kalmirenden, Lustgefühl aus, was er empfindet, wenn er, namentlich in wichtigen Dingen, lange auf dem Meere der Zweifel unstät herumgeworfen, im Hafen der Gewißheit seine Ruhe trifft. Auf ihm beruht dann die Wahrheitsliebe und die Scheu vor dem Irrthume, die dem Erkennen die meiste Umsicht und Gründlichkeit verschaffen.

Es ist ein allgemeines Interesse, das sich sowohl in dem heftigen Wortstreite der Ungebildeten, als in den Federkriegen der Gelehrten, wie überhaupt überall im Leben kund gibt; was aber ganz vorzüglich seine natürliche Entstehung in den philosophischen Bestrebungen aller Zeiten bekundet, welche doch im letzten Grunde allesammt auf die endliche Erreichung der Wahrheit im Erkennen und Wollen abzielen. Aus dieser Allgemeinheit dieses intellektuellen Gefühles hat man nicht selten geradezu auf seine Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit — auf seine Entstehung aus der, im wahren Erkennen allein angemessenen, Erregung der erkennenden Kräfte schlechthin schließen wollen: — indessen stellen sich diesem Schlusse doch folgende Bedenklichkeiten entgegen:

1) Wahrheit und Wirklichkeit können einzig bestimmt werden nach dem Fürwahr- und Fürwirklichhalten des Menschen, so überdies, daß wir das, was wir jetzt für wahr halten, vielleicht morgen als falsch und irrig erkennen; — das Wahrheitsgefuhl spricht sich daher aus — nicht nach der Erreichung der objektiv seienden Wahrheit, sondern nach der Erreichung des subjektiven Haltens über sie und die Wirklichkeit. Auch der Irrthum wird vertheidigt und geliebt, wie die Wahrheit, so lange er für Wahrheit gilt; entspränge daher das Interesse für Wahrheit und das Wohlgefallen an ihr unmittelbar aus der, ihrer natürlichen Wirkungsweise angemessenen Beschäftigung der intellektuellen Kräfte, so mußte es nicht bei dem Irrthume sich aussprechen können, den man für Wahrheit hält, und erst

als Irrthum nachher erkennt; denn Irrthum entsteht aus gesetzwidrigem Wirken.

2) Das intellektuelle Gefühl hat einen so hohen Grad, daß es mindestens zum Theile durch die Wichtigkeit der Sache motivirt sein muß, worüber wahre Erkenntniß gesucht wird; und am wenigsten läßt sich da dasselbe aus der angemessenen Erregung der intellektuellen Kräfte erklären, wo es am stärksten sich ausspricht, die intellektuellen Kräfte in der Richtung auf sie aber am wenigsten wirksam sind; ich denke an den ungebildeten Menschen.

3) Das intellektuelle Gefuhl spricht sich im Bewußtsein aus als das Wohlgefallen, was auf die Befriedigung eines Bestrebens folgt; es muß also dasselbe wohl ein früheres Streben nach Wahrheit voraussetzen, was auf Vermittelung des Interesse für die Wahrheit durch ein früheres Interesse hindeutet.

4) Daß es ganz allgemein und unvertilgbar sei, bleibt bei Vermittelung desselben noch vollkommen begreiflich, wenn nur das vermittelnde Glied überall gegeben, und der Fortgang durch dasselbe ein nothwendiger ist; und so zeigt es sich bei genauerer Ansicht der Sache sehr deutlich.

Das Wohlgefallen an der Wahrheit resultirt zunächst zwar aus der Beruhigung der Intelligenz durch Vollendung der ihr angemessenen Thätigkeit; diese Thätigkeit des Erkennens dient aber überall selbst praktischen Zwecken, für deren sichere Erreichung die Wahrheit der Erkenntniß das nothwendige Mittel ist; und als solches Mittel gewährt die Wahrheit überall das meiste Interesse. Ohne nach Wahrheit zu streben, sind wir in allem Handeln, dem rein sinnlichen, wie dem vernünftigen, den gröbsten und zweckwidrigsten Mißgriffen ausgesetzt; und weil nun alle Menschen Zwecke im Handeln verfolgen und nothwendig verfolgen, so ist es hieraus begreiflich genug, daß wir überall und unabläßig nach Wahrheit streben und um so eifriger streben, je wichtiger unsere Angelegenheit ist; keiner kann dies Interesse verläugnen, Wahrheit ist die Loosung der ganzen Welt, weil es keinem gleichgültig sein kann, ob der Erfolg seiner Bestrebungen mit seinen Erwartungen übereinstimme oder nicht. Es ist daher dies intellektuelle Gefühl trotz seiner Allgemeinheit nicht unmittelbar und ursprünglich

zu nennen. Dadurch wird das Interesse für Wahrheit dann natürlich verschiedentlich charakterisirt, wird ein sinnliches Interesse, wenn es den sinnlichen Zwecken dient, ein höheres, moralisches, wenn es den moralischen dient.

Hiernach wird man ermessen, was wir von einer Jakobi'schen sogenannten rein logischen Liebe zur Wahrheit zu halten geneigt seien; es steht damit, wie mit der platonischen Liebe, die in der Idee sehr ansprechen kann, nur Schade, daß sie nicht wirklich ist. Dadurch wird das Bemühen um Wahrheit aber offenbar nichts von seinem Werthe einbüßen, vielmehr erhält es hierdurch erst seinen wahren Werth und seinen Adel. Denn was wäre alle Wissenschaft, was wäre selbst die Wissenschaft aller Wissenschaft, die Philosophie, wenn sie nicht einem andern Zwecke und Interesse diente, als der Göttinn Wahrheit ihren Weihrauch zu streuen? Wahrlich, alle Wahrheit wäre keinen Heller werth, wenn sie nicht noch Werth von demjenigen liehe, was den Werth in sich selbst hat; wir würden uns um sie nicht bewegen und regen, und die Gelehrten — sie hätten lange die Hände in den Schooß gelegt; sie hätten gar keine Arbeit. Darum aber die Wahrheit und Wissenschaft nur nach dem materiellen Nutzen schätzen, den sie gewähren kann, wäre ein Mißgriff, den man nie einem Wesen verzeihen könnte, das mehr als Materie selbst ist.

Doch soll mit dem Gesagten keineswegs geläugnet sein, daß die Wahrheit nicht einiges Interesse unmittelbar dadurch gewähre, daß sie gleichsam der Lorbeer der Intelligenz ist, wozu diese eine natürliche Richtung als solche hat. Nur glauben wir, daß sie von dieser Seite ein so geringes Interesse erregt, daß es gar nicht bemerkbar ist.

Anm. Das Wahrheitsgefühl kommt hier also als intellektuelles Gefühl vorzüglich nur deßhalb zur Sprache, weil es gemeiniglich für ein solches gehalten wird; die eigentliche Rubrik, worunter es gehört, sind die moralischen Gefühle, rücksichtlich die sinnlichen.

§. 234.

Ob das Gefühl, was die Kraft erweckt, rein intellektuell sei?

Unter allen Funktionen der Intelligenz, als Verstand und Vernunft, also als verstehendes und begreifendes Vermögen genommen, zeigt sich keine, welche durch sich irgend einem Gegenstande ein Wohlgefallen zuwendete, als etwa der Kraft allein. Die Substanz, die wir den in den Sinn fallenden Außenseiten der vermeintlichen Dinge unterlegen, läßt uns überall kalt, und jedes Verhältniß, jede Beschaffenheit, die wir an ihr denken, thut es dann gewiß noch mehr. Nur die Kraft allein, wo wir sie auch immer denken und erkennen, erregt unser Wohlgefallen. Es fragt sich, ob dieses Gefallen ein rein intellektuelles sei?

Sollte sie ein rein intellektuelles Gefühl erwecken, so müßte die Kraft in der bloßen geistigen Kontemplation ihrer uns wohlgefallen; denn so kann man den Akt nennen, in dem wir sie ideell fixiren; es würde dann dieses intellektuell-kontemplative Gefühl dem ästhetischen sehr analog sein, was man im Gegensatze dazu ein sinnlich-kontemplatives nennen könnte. Dies wäre aber auch nur dadurch in etwa begreiflich, falls sonst dies Gefallen auch noch weiter begriffen werden könnte, daß die menschliche Vernunft in ihrem Denken über die Dinge der Welt überall zum Begreifen ihrer Veränderungen an Ursachen und Kräfte angewiesen, und sowohl die Dinge selbst zuletzt als Kräfte zu denken, als auch Alles aus Kräften zu begreifen genöthigt wäre, so daß sie in der Erkenntniß derselben in ihrer natürlichen Thätigkeit durch sie angemessen unterhalten werden müßte. Kräfte sind das eigentlich Reale der Wesen; sie und ihre Wirksamkeit, oder sie in ihrer Wirksamkeit müßten also wegen der rein theoretischen Natur der Vernunft ihr das Interesse entlocken.

Und dies hat allerdings einigen Schein, sogar einige Wahrheit; denn wie überall Gefühle entspringen aus der Beschäftigung und Thätigkeit der Kräfte, die ihnen angemessen ist, so muß auch hier schon deshalb aus der intellektuellen Kontemplation der Kraft ein Wohlgefallen resultiren, weil sie der eigentliche Gegenstand der Vernunft ist, wodurch

erst ihrem Bedürfnisse zu begreifen entsprochen wird. Allein wir können nicht dafürhalten, daß hieraus allein unser Wohlgefallen an Kraft entspringe, weil es eine zu große Intension hat, als daß es mit dieser daraus hervorgehen könnte.

Der ernste Charakter eines stoischen Weisen gefällt im höchsten Grade; es gefällt seine geistige Kraft, die dessen Prinzip ist; sollte nun wohl annehmbar sein, daß diese Kraft bloß deswegen uns so sehr wohlgefalle, weil die Vernunft daraus die Phänomene begreift, die er in die Aug n fallen läßt? Die Seltenheit, könnte man denken, erhöhet das Interesse; allein der unerschütterliche, feste Wille erscheint im Bewußtsein mit einem Werthe, den ihm die Seltenheit nicht geben, den ihm auch der Umstand nicht nehmen könnte, daß er tausendmal und wiederum tausendmal existirte.

Die menschliche Natur enthält eine Würde, die ihr Niemand abläugnen kann. Sollte diese von der Vernunft ihr nicht um eines weitern Grundes willen zuerkannt werden, als weil sie großartige Erscheinungen daraus begreift? Wenn bloß jene Erregung und angemessene Unterhaltung in der intellektuellen Kontemplation die Vernunft zum Wohlgefallen an Kraft stimmt und bringt, so sehe ich nicht mehr ein, warum ihr die Kraft und die Gewalt der furchtbaren Eismasse, welche die Dörfer am Ufer zu rasiren droht, nicht mehr gefällt, als die wenigen Menschen, die selbst der rohe Wilde ihr zu entreissen so eifrig bemüht ist, selbst durch einfache Vernichtung jener Gewalt; daß man sagt, die eine Kraft sei physische, die andere sei geistige, das kann die Sache nicht selbst aufklären, muß das Räthsel nur noch verwickelter machen, indem das eine Mal die Vernunft nicht mehr begreift und nicht anders begreift, als das andere Mal, so also diese Verschiedenheit des Gefallens an physischer und geistiger Kraft, die unbezweifelbar ist, von Neuem selbst unbegreiflich würde, und das Gefallen an menschlicher Würde in seinem Grade unmöglich erklären könnte.

Selbst aus einem andern Grunde, der tiefer liegt, scheint uns das Ganze nicht völlig erklärlich zu werden; — man könnte nämlich denken, daß dies Wohlgefallen

vorzüglich herrührte aus der Natur der Vernunft, welche durch die erkannten Kräfte, abgesehen von ihrem Bedürfnisse durch sie zu begreifen, dennoch durch dieselben unmittelbar etwa so unterhalten würde, wie die Einbildungskraft durch ihre schönen Formen, wenn sie dieselben bereits vollkommen erfaßt hat; wie diese ihr zusagen und gleichsam sie beleben und nähern, so würde die Vernunft durch die bestimmt gedachten Kräfte unterhalten und harmonirend in ihrer Richtung angesprochen. So werden vielleicht auch wohl jene die Sache auffassen, welche die Unmittelbarkeit dieses Vernunftgefallens behaupten. — Allein auch diese werden es bei weiterer Reflexion unzulässig finden, dabei stehen zu bleiben; und müssen, um so wohl diesen Grund selbst wieder zu begreifen, als auch, um die Intension des Gefallens vollkommen zu begründen, noch einen Schritt weiter gehen. Denn uns scheint das Gefallen an Kraft noch immer zu lebhaft und stark, um auch hieraus völlig begriffen werden zu können.

Am schlechtesten aber ist die Erklärung des hohen Grades unseres Wohlgefallens an Kräften aus dem Umstande, daß ihre Wirkungen uns angenehm oder aus andern Gründen uns wohlgefällig sind; — denn als ganz verschieden von solchem Interesse kündigt sich uns das Wohlgefallen an Kräften an, was ihre intellektuelle Kontemplation gewährt; müßte ja sonst auch unser Wohlgefallen an der Kraft schlechthin ein Mißfallen werden, wenn ihre Wirkungen rein unangenehm wären, was nach klarem Zeugnisse des Bewußtseins jedoch keineswegs der Fall ist.

Entweder liegt hier ein Geheimniß der Natur, an dessen Aufschluß das Menschengeschlecht wohl gar nicht zu denken hat, oder das Interesse an aller Kraft und insbesondere an der geistigen hat eine tiefere Quelle, und diese glauben wir in einer höhern praktischen Richtung zu finden, welche dem Menschengeiste vom Schöpfer eingepflanzt ist, und die in derselben Weise das Gefallen an Kraft erhöhet, und meistens selbst begründet, wie es sinnliche Erregungen und Reize auf sich ziehen, wenn sie einem natürlichen Triebe entsprechen. Weil die höhere praktische Richtung des menschlichen Geistes die moralische heißt im weitern Sinne des Wortes, so kommen wir hiermit hinüber zu der

Behandlung der zweiten Klasse der Gefühle, die aus der Erregung der intellektuellen Kräfte entspringen; nur wollen wir hier vor der Darstellung der Gefühle noch bemerken, daß wir uns erst tiefer unten über diese angebliche höhere praktische Richtung erklären wollen, nachdem wir das Faktische über diese Gefühle dargestellt haben.

B. Gefühle, welche nebst der Erregung der intellektuellen Vermögen eine höhere praktische Richtung zu Grunde haben, oder die moralischen Gefühle im weitern Sinne.

§. 235.

Nachweise der Verschiedenheiten des Gefallens an Kräften. Ueber das Gefallen an physischer Kraft.

Das Vernunftgefallen *) spricht sich bei der Erkenntniß von Kräften rücksichtslos aus, es mögen dieselben zu was immer für eine Klasse gehören, und der Art, wie dem Grade nach verschieden sein; jedoch ist dasselbe, wie zu erwarten steht, nicht überall gleich groß und leicht bemerklich; ja sogar gehen wir in den gewöhnlichen Fällen an den erkannten Kräften so gleichgültig und regungslos vorüber, als an den gewöhnlichen Erscheinungen, die ihre Manifestation sind. Um daher das Gefallen an Kraft ins klare Bewußtsein zu bringen und bestimmt zu fassen, muß man auf die ungewöhnlichern Erscheinungen Acht haben, und sich in den Gedanken auffallender und zugleich großartiger Wirksamkeit versetzen, um zu deren Prinzipe durchzudringen und in dessen Kontemplation zu verweilen. Alsdann spricht sich das Wohlgefallen an der Kraft bestimmter aus und zwar verschiedentlich, je nachdem diese Kräfte a) sogenannte physische und blinde Naturkräfte, oder b) psychische sind, deren erstere auch todte heißen (im weitern

*) Das in Rede stehende Gefallen bezeichnen wir schlechthin als ein Gefallen der Vernunft, weil es ein Gefallen ist, das nur auf die Objekte der Vernunfterkenntniß geht, und an ihnen unmittelbar sich äußert.

Sinne des Wortes, zu denen dann auch die sogenannten organischen und organisch-bildenden Kräfte gehören), wie die andern vorzugsweise lebendige sind.

a. Ueber das Gefallen an physischer Kraft. Es gefällt uns wohl, wenn wir einen Menschen Lasten heben und fortbewegen sehen, zu deren Fortschaffung die Kräfte der Menschen gemeiniglich unzulänglich sind; es gefällt uns jener Mensch deßhalb an sich und durch sich selbst auffallend wohl; er gefällt uns wegen seiner größern Kraft, so lange wenigstens, als in der Werthschätzung dieses Menschen keine andere Rücksicht eintritt. Die bloße Erscheinung des Aufhebens und dergleichen kann offenbar dieses Wohlgefallen nicht wirken; sie ist an sich bloße Erscheinung für das Gesicht und für die Einbildungskraft, weßhalb sie an sich nur als eine angenehme oder schöne wohlgefallen könnte, wogegen das in uns erregte Wohlgefallen sich als ein davon qualitativ verschiedenes, oder als ein verschiedenartiges in Vergleich mit jenem, im Bewußtsein darstellt. — Aehnlich gefällt uns die Stärke des Löwen.

Stehen wir am Ufer eines mächtigen Stromes und sehen, daß einige Pferde ein beladenes Schiff unter Anstrengung den Strom hinaufziehen, so weiden wir uns nicht selten ordentlich an diesem Anblicke, und zwar dann um so mehr, wenn uns diese Erscheinung noch mehr neu, und die Anstrengung der Pferde die äußerste ist; offenbar, weil wir dann den Gedanken an die Kraft der Thiere bestimmter ausbilden und bei ihr mehr verweilen, während derjenige, dem dieser Anblick gewöhnlich ist, daran ungestört vorüber eilt; — nur auf besondern Anlaß hin verfolgt auch er die Erscheinung bis zu ihrem klar gedachten Prinzip und fühlt das Wohlgefallen an der darin oder dahinter verborgenen und so wirksamen Kraft.

Und nicht bloß die physische Kraft, die sich im Wirken der Thiere ausspricht, sondern auch selbst die Kraft der todten Materie spricht so wohlgefällig an. Die Anziehungskraft des Magneten, die des Elektrophors u. dergl. gewähren ein höheres Ergötzen, so lange sie noch bestimmt gedacht werden, und die Kraft, womit der Blitz Bäume von oben nach unten tausendfach spaltet, oder womit das

feuerige Meteor, das vom Berge ins Thal hinabstürzt, den gewaltigen Strom theilt, aufhält und gegen seinen Ursprung hinauf zurückwälzt, erregt jedesmal ein lautes Wohlgefallen. Selbst die allgemeine Anziehungs- und Abstoßungskraft gefällt uns wohl, obwohl sie so verbreitet ist, als die Materie, welche am Ende ihr Produkt oder mit ihr einerlei ist. Richtig sagt daher Ueberwasser: „Es gibt außer dem sinnlichen Gefallen am Schönen (und „Angenehmen) noch ein höheres Gefallen desselben, in so „ferne das Schöne (und Angenehme) nicht bloß seiner „Form (und seines Eindrucks) wegen in selbst eigener „Beschauung (und Empfindung), sondern in so fern das „Dasein desselben, als Naturvollkommenheit, Kunst oder „Genie, ohne alle Rücksicht auf selbst eigene, wirkliche „oder mögliche Beschauung (und Empfindung) bloß an „und für sich gefällt . . . wenn sein Dasein als Kraft, „Realität, Vollkommenheit der Naturdinge, oder „es als Vollkommenheit bewirkend oder dazu beitragend, „geliebt (geschätzt) wird." Ueber das Begehrungsvermögen. S. 16. Not.

So spricht sich denn das Vernunftgefallen überall an den Naturkräften laut genug aus; am lautesten bei außerordentlichen Erscheinungen, weniger laut bei den gewöhnlichern.

Aber es spricht sich auch in verschiedenen Graden aus, welche mit den Graden der Kräfte vollkommen gleichen Schrittes steigen, so daß die größere Kraft mehr gefällt, als die geringere; und auf den höhern Stufen spricht sich dann das Gefallen aus in einem Staunen und Anstaunen, in einer Verwunderung und Bewunderung, die sich hier im Gemüthe ungefähr so äußern, als die analogen Gemüthszustände im untern Gefühlsvermögen; — diese Gefühle sind dann auch wieder ganz analog den Gefühlen des Erhabenen auf ästhetischem Gebiete, und wir bezeichnen sie als die Gefühle des intensiv-Erhabenen, wovon schon oben §. 231. die Rede war; — und so treten dann nicht selten die Gefühle des extensiv- und des intensiv-Erhabenen zugleich in der Seele auf.

So denke man sich die Erde in ihrer ganzen Größe und dann in ihrer Bewegung und Bahn; die Einbildungs-

kraft bringt es nicht dahin, dieses Bild ganz zu erfassen; diese Größe des Kolosses und diese Größe des Raumes sind für sie schon ein Ueberschwengliches; sie staunt und wir haben das Gefühl des Erhabenen; nun denke man die Kraft der Gravitation, welche die Erde in ihrer Bahn erhält, so tritt ein neues Gefühl des Erhabenen in merkbarem Grade hinzu; wir bewundern diese Kraft und Gewalt, sie gefällt uns in hohem Grade wohl; und so versenke man sich zugleich anschauend und denkend in das ganze System der Sonnen und Welten, denke dann die Kraft, die in deren gesetzmäßigen Bewegungen sich thätig erweiset; — es entsteht hier schon beim Bestreben im Gemüthe ein Etwas, das so unaussprechlich ist, als unvollendbar die Vorstellung des Ganzen. — Die physischen Kräfte wirken überall in der Welt nicht schaffend, rein produzirend, sondern nur umbildend durch Einwirkung und Besiegung entgegenstehender Kräfte; um so höher steht dann offenbar jene Kraft, welche zureichend gedacht wird zur reinen Produktion von Dingen durch Schöpfung; doch ist reine Schöpfung in bloß körperlichen Wesen nicht annehmbar und denkbar. Alles ist bei diesen höchstens als Evolution und Manifestation, nicht als eigentliche Schöpfung, zu denken.

Die Kraft der todten Körper wirkt gleichmäßig in allen ihren Theilen und je dichter und spezifisch schwerer daher die Massen sind, um so mehr sind sie wegen ihrer verhältnißmäßig größern Wirksamkeit wohlgefällig. Es scheint, daß es daher zum großen Theile begriffen werden müsse, wenn uns die festern, härtern und zähern Gegenstände an sich stets immer mehr gefallen, als das Lockere, Weiche, oder mehr, als das Gehaltlose, Kraftlose. — Alle Behendigkeit, Schnelligkeit, alles, was eine Agilität in körperlicher Kraft heißen kann, zieht unser uninteressirtes Wohlgefallen auf die Dinge, worin wir sie erkennen; und je mehr die todten Kräfte sich den lebenden nähern, desto mehr gefallen sie, vielleicht weil in ihnen dann schon eher der Charakter psychischer Kräfte sich ankündigt, die uns mehr gefallen, als bloß organische, physische. Deßhalb erregt die Elastizität, Elektrizität, die magnetische und galvanische Kraft ein höheres Wohlgefallen, als die

allgemeine Anziehungskraft; sie scheint den lebendigen psychischen Kräften schon mehr verwandt zu sein.

Nicht immer aber ist das Wohlgefallen, was die Vernunft an den Naturkräften an sich findet, überwiegend gegen dasjenige Mißfallen, was wir von anderer Seite, namentlich von Seiten des sinnlichen Gefühles, über ihre Wirkung empfinden. Wenn eine furchtbare Explosion unsere Güter vernichtet, die Gewalt der Feuersbrunst die Habe unserer Mitbrüder verschlingt, so ist sicher das Wohlgefallen, was uns die Kraft selbst und an sich gewährt, besiegt; sie selbst gefällt zwar an sich nicht minder wohl, als sonst, aber bei dieser ihrer Wirksamkeit tritt das Wohlgefallen an ihr in den Hintergrund; — und so ist gemeiniglich in uns sinnlichen Wesen das Gefallen an der Kraft das beherrschte, schwächere, wenn ein sinnlich-Unangenehmes durch sie gewirkt wird; sogar im Kampfe mit ästhetischem Mißfallen muß es gemeiniglich weichen; es wird durch das gröbere Mißfallen gleichsam verdunkelt.

Diese sind die vorzüglichsten Fälle von verschiedenen Verhältnissen des Wohlgefallens an Kraft zu anderm Gefallen, so lange an die sogenannten leblosen Kräfte allein gedacht wird.

§. 236.

b. Ueber das Gefallen an psychischen Kräften.

Wenn wir außerordentliche Erscheinungen im geistigen Leben gewahr werden, so finden wir uns gemeiniglich auch zu ihrem Begreifen und zu dem Gedanken an die Kräfte veranlaßt, welche sie wirkten; diese Kräfte, und ihrentwegen die Wesen, in welchen solche wirken, gefallen uns wieder wohl, an und für sich; das Wohlgefallen ist hier wieder ganz ohne Interesse, in dem Sinne nämlich, worin auch das ästhetische Wohlgefallen uninteressirt genannt wird; mit diesem hat überhaupt das Vernunftgefallen die meiste Aehnlichkeit. Denken wir uns z. B. die Schärfe des Geruchs im Spürhunde, die Schärfe des Gesichts im Luchs; so können wir beide nur begreifen durch eine verhältnißmäßig sehr große, offenbar schon psychische Kraft,

die im Geruchs- und Gesichtssinne liegt; beide Kräfte ziehen wieder unser Wohlgefallen auf die Wesen, Thiere und Menschen hin, worin wir sie antreffen. Die größere Kraft gefällt auch hier mehr, als die schwächere derselben Art; wir nennen und schätzen letztere die geringere.

So auch ziehen diejenigen Thiere und Menschen nicht wegen des Außerordentlichen, sondern nur auf Veranlassung desselben, unser reges Wohlgefallen auf sich, welche in irgend einem ihrer Seelenvermögen eine große Intension ihrer Kraft in der größern Agilität, Fertigkeit und Leichtigkeit manifestiren, als welche gewöhnlich angetroffen wird; und diese Wesen ziehen alle unser reines Wohlgefallen auf sich, so lange sie nur nach dieser Rücksicht aufgefaßt werden.

Allein, hier auf dem Gebiete des Psychischen gibt es selbst bei einerleiartigen Wesen, ja selbst bei einem und demselben Wesen, eine größere Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Kräfte, als welche auf dem Gebiete der bloß körperlichen Natur gefunden werden kann; hier herrscht nur das große Gesetz der Gravitation, wovon nicht minder die Cirkulation des Blutes im menschlichen Körper und der Säfte in der Pflanze abhängig ist, als die Bewegung der Himmelskörper; auf dem Gebiete des Psychischen sind unnennbare Arten der Kräfte wirklich, selbst in demselben Wesen, z. B. im Menschen; und diese große Verschiedenheit und Verschiedenartigkeit der Kräfte führt zu eben so vielen Verschiedenheiten des Gefallens selbst.

Im Thiere und Menschen fängt der Bereich der psychischen Kräfte erst da an, wo an ihren Aeußerungen, Regungen und Bestrebungen die körperlichen Kräfte weniger Antheil nehmen, und je weniger grade die letztern an den Veränderungen in ihrem ganzen Wesen partizipiren, desto höher steht das Prinzip derselben;— denn je selbstständiger und freier die Kraft wirkt, desto mehr gefällt sie, desto höher schätzen wir sie, wie in demselben Grade ihre Intension steigt, und sie der Art nach höher steht.

Das sinnliche Empfindungsvermögen ist fast durch alle lebenden Wesen gleichmäßig ergossen; es ist noch kaum über die bloß organischen Kräfte erhaben, indem es ganz und

gar nur in den Organen wirkt und sein Wirken fast gänzlich abhängig erscheint von den materiellen Einwirkungen auf dasselbe; es ist ein höchst gebundenes Vermögen, obwohl nur als psychisches denkbar; — es gefällt für sich indeß wohl, wie sich auch beiläufig noch aus dem Umstande abnehmen läßt, daß uns jene physischen Kräfte so vorzüglich ansprechen, welche in ihrem Wirken den empfindenden Kräften sehr nahe kommen, z. B. die Kraft im elektrischen und galvanischen Fluidum, die Kraft im Magnet.

Dem Empfindungsvermögen folgt das Anschauungsvermögen (und die Anschauungskraft), welches zwar anfangs und auf seiner niedrigsten Stufe auch mit dem erstern und mit den organischen Kräften innigst verbunden zu sein scheint, dann aber, namentlich als Einbildungskraft, sich schon reiner, ungebundener, freier darstellt, als Produktionskraft ohne Einfluß neuer, äußerer, materieller Einwirkungen. — Noch höher stellen wir dann im Bewußtsein die Denk- und Erkenntnißkraft; — ähnliche Stufenfolge der Kräfte finden wir wieder in dem Gefühlsvermögen und Begehrungsvermögen, und mit dieser gleichmäßiges Aufsteigen in den Graden des Wohlgefallens.

Wegen dieser Kräfte gefallen uns Thiere und Menschen wohl, und sogar mehr wohl, als die bloßen körperlichen Kräfte und Massen.

Wenn hier nun bei Thieren und Menschen von mehreren psychischen Kräften die Rede kommt, so ist das wieder nicht so zu fassen — wie man es, um Alles zu mißdeuten und mißzuverstehen, wohl gefaßt hat, — als lägen diese Kräfte, getheilt von einander, und einzeln nebeneinander, in den Thieren und Menschen da; vielmehr ist diese Redensart hier wie überall nur so zu fassen, daß die Thiere und Menschen, soweit sie nicht als bloße Massen mit den, aller Materie gemeinsamen, todten und organischen Kräften uns denkbar sind, kurz, als psychische Wesen das Vermögen haben, in verschiedenen Richtungen verschiedentlich wirksam zu sein, und daß ihre Kraft, grade in diesen ihren verschiedenen Wirkungsweisen und bloß ihrentwegen nur als verschiedene Kraft benannt, auch verschiedene Gra-

e des Wohlgefallens erregt, was auf ihr unabänderlich ruhet.

So werden also auch ihres Innern wegen Thiere und Menschen uns zuerst wohlgefällig durch jede ihrer psychischen Kräfte, und dies Wohlgefallen unterscheidet sich wesentlich wieder von dem ästhetischen, was ihr Aeußeres, ihre Gestalt, ihre Haltung und Schönheit erwecken, die sehr gewöhnlich als Zeuge des trefflichern Innern jenes Wohlgefallen beleben, es auch in mancher Thierart und in manchem Einzelwesen außerordentlich zurückdrängen können.

Jener großen Verschiedenheit der Kräfte wegen lassen die lebenden Wesen in Beziehung auf unser vernünftiges Wohlgefallen nicht immer die Vergleichung zu, dann nämlich nicht, wenn man sie nicht in gleichartigen psychischen Richtungen zusammenstellen kann; jedoch wird dies dann möglich, wenn man unter allen psychischen Kräften diejenige zuvor bestimmt hat, die schlechthin oben an steht, und dann die Annäherung bestimmen kann, worin jene Kräfte zu dieser Kraft stehen; die ihr die nächste ist, schätzen wir am höchsten nach ihr.

Mißfällig werden uns die Wesen, rücksichtlich weniger wohlgefällig, wenn ihre naturgemäße Wirksamkeit unter dem gewöhnlichen Maaße steht, wenn in ihnen die Kräfte ermattet und erschlafft sind; wir denken sie nicht mehr so sehr als kräftige, denn als kraftlose Geschöpfe; unser Mißfallen steigt hier um so mehr, je weiter die Kräfte unter solchem Maaße und Grade stehen, je höher wir diese Art der Kräfte überall stellen, und zu je Mehrerem das Aeußere der Wesen die Erwartung berechtigt. — Bald liegt in dem einen, bald in dem andern Umstande mehr Grund zu einer unvermeidlichen Abneigung von ihnen.

§. 237.

Relative und absolute Schätzung der Kräfte. Uebergewicht des Gefallens an geistiger Kraft. Höchster Maaßstab.

Weil die physischen und psychischen Kräfte einzeln an sich wohlgefallen, so wird unser Wohlgefallen an denjenigen

Wesen natürlich steigen, in welchen wir beide antreffen, so lange sie einander befördern und ein großes Ganze bilden. Wie aber, wenn sie einander hemmen, die eine auf Kosten der andern sich erhebt? Und wie, wenn die psychischen Kräfte einander selbst unterdrücken?

Es erregt unser lautes Mißfallen, wenn eine geistige Kraft, zu höherer Energie anstrebend, die körperliche Kraft des Wesens unterdrückt, worin auch sie wohnt. Wer durch angestrengte Thätigkeit seine erkennenden Kräfte zu erheben strebt und darüber seine Gesundheit und Lebenskraft einbüßt, erregt unser lautes Mißfallen.

Und wer in der Ermordung eines Andern auch noch so große Gewalt und Gewandtheit verräth, ist doch immer Gegenstand unseres Mißfallens.

So entsteht also, obwohl alle Kräfte an sich wohlgefallen, doch dann sehr oft ein Mißfallen, wenn sie einander aufreiben, und wenn die eine gesteigert wird auf Kosten der andern. Offenbar aber rührt dies entweder daher, daß uns die Vernichtung der Kräfte oder ihre Lähmung schlechthin mißfällt, oder aus dem engern Verhältnisse, worin die Kräfte zu einander stehen als bedingende und bedingte, und aus dem höhern Interesse für die eine oder die andere Kraft. Die Lähmung und Vernichtung einer Kraft ohne andere Rücksicht mißfällt immer, schon deßhalb, weil sie Aufhebung eines wohlgefälligen Etwas ist; — mit Rücksicht auf andere Kraft, so mag es wohl gefallen, daß wir die eine auf Kosten der andern erheben, es muß aber dann die erhöhte nicht in ihrem Fortwirken und Fortbestehen bedingt sein durch die niedere, oder es muß doch die erhöhte an sich wohlgefälliger sein. Wer durch übermäßige Anstrengung für seine geistige Ausbildung sich körperlich ruinirt, erregt Mißfallen, weil die Erhaltung der körperlichen Kräfte die Bedingung der Wirksamkeit und Erhaltung der geistigen ist; wäre dies nicht, so würde dieselbe nur wohlgefallen, weil die geistige Kraft im Allgemeinen an sich mehr gefällt, als die körperliche; denn um der geistigen willen ist ja im Grunde dort das Mißfallen entstanden.

So ist alle körperliche Kraft weniger wohlgefällig an sich, und selbst dann mißfällig in dem Verhältnisse zu der geistigen, wenn sie diese unterdrückt; mehr wohlgefällig,

als sie an sich ist, ist sie dann, wenn sie die geistige befördert; Beides nach klarem Zeugnisse des Bewußtseins, nach einer Thatsache, die selbst nur begreiflich ist, wenn wir annehmen, daß uns ursprünglich ein höheres Interesse für geistige Naturen inwohne, als das Interesse für die bloß organischen Kräfte ist.

So gibt es also eine Werthschätzung der Kräfte an sich, d. h. eine absolute, und eine Werthschätzung derselben nach ihrem Verhältnisse zu andern Kräften, d. i. eine relative; der relative Werth und Unwerth der meisten Kräfte ist dann der höchste, den sie haben können.

Nicht aber allein die psychischen und physischen Kräfte erleiden so wegen ihres gegenseitigen Verhältnisses eine relative Schätzung; auch unter den psychischen selbst kommt sie vor und zwar bei einem und demselben Wesen. Es ist eine ausgemachte Wahrheit, daß unsere psysischen Kräfte und Fähigkeiten einander sehr bedingen, so daß wir z. B. gewiß gar kein Denkvermögen entwickeln könnten, wenn wir nicht auch ein Anschauungsvermögen hätten, kein Wohlgefallen an unsern Kräften haben würden, wenn wir sie nicht erkannt hätten; und so kommt es dann, daß eine niedere Seelenkraft wegen des Verhältnisses, worin sie zu einer höhern steht, nicht selten uns wichtiger ist, als sie, nur an sich betrachtet, sein könnte; und wenn auch die Kraft an sich nie mißfällt, so kann sie doch in hohem Grade mißfallen, wenn sie in einer solchen Intension dasteht, daß sie die höhern Kräfte nun lähmt, deren Mark sie gleichsam verzehrt hat. Wenn z. B. Jemand auf Kosten seines Denkvermögens seine Phantasie erhöhet hat, so daß sie ihn nun in jedem Augenblicke zerstreut, den er dem ernstern Nachdenken widmen sollte, so erzeugt dies unser hohes Mißfallen; die Phantasie mißfällt als Störerin des Verstandes und der Vernunft.

Welcher ist aber der sichere Maaßstab, um die richtige relative Schätzung der Kräfte damit vorzunehmen, namentlich unserer eigenen?

Offenbar ist dieser Maaßstab nur zu nehmen nach der höchsten Kraft, die wir in uns erkennen; diese bleibt nothwendig für uns der oberste Gesichtspunkt, sollte auch ob-

jektive betrachtet sie nur als ein mittleres Glied in einer langen Kette von Kräften vorkommen.

Aber welche ist die höhere Kraft, und welche die niedrigere? wornach soll dies überhaupt ermessen werden? — Die Begriffe des Höhern und Niedern kommen hier offenbar nicht in Betracht als die Begriffe des Bedingenden und Bedingten, so daß durch bloße theoretische Erkenntniß das Höhere und Niedere sich scheiden ließen: vielmehr muß diese Unterscheidung auf dem intensiv gesteigerten Wohlgefallen beruhen, was wir nothwendig und unabänderlich den Kräften bei der Vorstellung schenken; — und dann mag es wohl sein, daß das Wohlgefallen genau in gleichen Stufen aufsteigt mit dem Verhältnisse, worin die Kräfte über andern, als den untergeordneten und als sie bedingend, dastehen. So treffen wir es auch wirklich, und darin liegt dann keine geringe Befestigung des Zutrauens, womit wir auf die Richtigkeit unserer Schätzung bauen.

Das Wohlgefallen an der geistigen Kraft steigt, wie wir schon oben hervorgehoben haben, stets in demselben Grade, als die Kraft mehr Unabhängigkeit und Selbstständigkeit gewinnt, oder je weiter sie sich von unserm bloß materiellen Theile und seiner Unterstützung entfernt; es zieht uns diese Stufenfolge gleichsam immer in reinere, höhere Lüfte, in denen wir freier athmen und uns so selbst mehr zusagen. So steigt das Gefallen an der Anschauungskraft höher, als das, was das Vermögen der Empfindungen gewährt, das Gefallen an der Intelligenz höher, als das an der Einbildungskraft, und so steigt es auf dem Gebiete des Erkennens durch alle Stufen, worin die einzelnen Zweige des Erkenntnißvermögens nach Lehre der Psychologie auf einander folgen.

Die Gefühlskräfte finden wir in gleicher Weise höher und niedriger gestellt, und mit den Kräften im Begehrungsvermögen steht es nicht anders.

§. 238.

Fortsetzung. Darstellung der höchsten Kräfte im Menschen; die Menschenwürde, und letzte Bestimmung des Werthes aller Dinge.

Unter allen psychischen Wesen auf Erden finden wir den Menschen oben an gestellt, wir mögen auf seine körperliche Gestalt allein sehen, (welche das Bild der Schönheit ist), oder auf seine geistigen Fähigkeiten im Erkennen, Fühlen und Begehren. Zwar ist nicht zu läugnen, daß der Mensch, wie durch körperliche Kraft, natürliche Kunstfertigkeit, Schnelligkeit und Gewandtheit, so auch durch die untern Seelenkräfte, die im Gebiete des Sinnes liegen, von einzelnen Thierarten weit übertroffen wird; aber auch selbst auf die untern psychischen Kräfte allein gesehen, so gibt es doch kein Thier, welches nach allen Seiten hin hier so hoch gestellt wäre, als der Mensch. Mag auch der Luchs schärfer sehen, der Spürhund schärfer riechen; in Betreff der übrigen Sinne, und gleichsam ihrer Summe, sind dann die Thiere auch stets niedriger gestellt, so daß kein Thier in der gesammten Sinnesthätigkeit dem Menschen gleichkommt, — grade als wenn die Natur alle Sinneskraft in den einzelnen Thieren in einem Theile koncentrirt hätte, und sie im Menschen durch verschiedene Vorrichtungen gleichmäßig sich vertheilen ließ.

Im Menschen haben wir daher auch diejenigen Kräfte zu suchen, die uns am meisten wohlgefallen; und in diesen Kräften auch den Grund zu suchen, warum wir der Menschheit außer der Schönheit auch höhern innern Werth beilegen, als allem Andern; — in jeder der drei Grundverrichtungen seines Innern, im Erkennen, Fühlen und Wollen, finden wir so eine höchste Kraft vor, die jedesmal sogar dem Menschen auch eigenthümlich ist und seine privative Menschennatur mitausmacht, ohne jedoch als Zug derselben sich immer gleichzustehen. Daß der Mensch durch diese Kräfte verschieden ist vom unvernünftigen Thiere, dadurch haben sie keinen höhern Werth für ihn, und dadurch geben sie ihm keinen höhern Werth; denn nur der innere

Gehalt derselben ist es, wovon dieser Werth abhängt, und jener innere Gehalt ist allein zu schätzen nach dem absoluten und relativen Wohlgefallen, welches wir ihnen ertheilen; — aber daß man den Menschen dabei vergleicht mit dem Thiere, dies kann dazu dienen, um die Auszeichnungen — und nicht bloß die Unterschiede — des Menschen in Vergleich mit der Thierwelt hervorzuheben *).

In seinem Erkenntnißvermögen steht der Mensch als eigentlich denkendes, erkennendes und über Wahrheit und Wirklichkeit entscheidendes Wesen über sich selbst, so weit er nur anschauend und hier mit dem Thiere auf eine Linie gestellt ist. Er lebt so als intelligentes Wesen wahrhaft in einer übersinnlichen Welt, indem er in Begriffen und Ideen weilt, und darnach richtet, denen in der erscheinenden Sinnenwelt kein Gegenstand adäquat ist, die, ihrem Inhalte und Ursprunge nach übersinnlich, nur die Beziehung auf die Sinnenwelt zulassen, daß durch sie das todte, an sich regellose und verstandlose Chaos zu einem verständlichen, begreiflichen und geregelten Ganzen für uns werde, wie es für die Thierwelt unabänderlich ein Chaos ohne Sinn und Bedeutung bleibt. Die intelligente Kraft des Menschen, in lebhafter Idee erfaßt, gewährt daher ein wahres Hochgefühl, in dem der Mensch sich erhaben findet über die gesammte Natur; sie erregt im hohen Grade das Gefühl des intensiv Erhabenen, erregt Bewunderung und Staunen, in verschiedenem Grade freilich, je nachdem diese Intelligenz selbst vollkommen oder unvollkommen gedacht wird, oder ist; denn auch sie ist nicht überall gleich hoch gestellt.

Um das Hochgefühl zu wecken, was naturgemäß die menschliche Intelligenz in der Kontemplation gewähren kann und soll, dazu dient vor Allem ein Ueberblick der Leistun-

*) Dieses bemerken wir deßhalb im Besondern, weil es uns scheint, als habe man zuweilen sogar die menschliche Würde bestimmen wollen nach dem spezifischen Unterschiede des Menschen vom Thiere; — dieses ist durchaus unmöglich, weil der Begriff der Würde eines Wesens unmöglich abhangen kann von dem Begriffe des bloßen Unterschiedenseins und des Unterschiedes schlechthin, in welchem Falle dann auch das Ehrgefühl und selbst der spezifische Unterschied des menschlichen und thierischen Körpers zur Menschenwürde gehörte.

gen derselben auf dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst; — wie umfassend, wie tief erforschend hat sie nicht gewirkt, wie tief ist sie nicht nach und nach in sich selbst gedrungen, und wie ernstlich finden wir sie nicht bemüht, die Geheimnisse der Wissenschaften und Künste vollends zum klaren Verständnisse aufzudecken? Wahrlich! groß und erhaben ist diese menschliche Kraft, wie groß und gewaltig die Massen der Himmelskörper, denen sie gleichsam ihre gesetzmäßige Bahn angewiesen hat! — Diese Erhabenheit und Größe der Intelligenz beurkunden wir durch unser reges Wohlgefallen an ihr und durch unser reges Mißfallen, wenn wir sie in ihren Funktionen durch niedrigere geistige Kräfte unterdrückt sehen; wir verwünschen dann das heillose Spiel der bloßen Traumgebilde, die die Kräfte der Intelligenz nicht selten einsaugen und vergeuden.

Und doch, in Nichts versinkt diese Größe, wenn wir bedenken, daß die menschliche Intelligenz, sich entwickelnd am wirklich Gegebenen, doch überall nur nachbildend heißen kann, während uns eine Erkenntniß in Gott vorgehalten wird, die vorbildend nicht allein, sondern realisirend und schaffend zugleich ist. Er spricht — sein Gedanke ist's: Es werde Licht! und es ward Licht — und Gott sah, daß es gut war. Hier übersteigt der Gegenstand und das ihm folgende Gefühl unsere volle Fassungskraft.

Auf dem Gebiete der Gefühle steht der Mensch wieder auf vielen Stufen über sich selbst und über der Thierwelt. Schon die gelenkige Sinnlichkeit macht ihn einer Unzahl von Genüssen fähig, die das Thier nicht kennt; und wenn er auch der Unlust mehr offen steht, als das Thier, so ist dieses selbst nicht bloß wieder eine Vollkommenheit mehr, sondern es steigt auch durch Unlust und das Vermögen dafür seine Fähigkeit zu höhern Genüssen; er fühlt zarter und ausgedehnter, wenn auch nicht immer so vortheilhaft, als das Thier; — er steht schon unvergleichlich höher durch sein ästhetisches Gefühl, wofür die Thierwelt gar keine Fähigkeit verräth, die sogar nicht selten durch widerliches Geheul dann die Natur des stiefmütterlichen Sinnes anklagt, wenn in der Harmonien Klang der Mensch selige Stunden der Wonne und des Genusses durchlebt; — um von dem intellektuellen Gefühle nur ganz zu schweigen. — Mehr noch

erhaben — denn das Gesagte erhöht nur seine niedere Lust — erscheint er in der seligen Sympathie, in seiner Fähigkeit für Mitleiden und Wohlwollen, wodurch er es nicht bloß vermag, die Sache der frohen und leidenden Mitmenschen zu der seinigen zu machen, wodurch ihm dies vielmehr erleichtert und angenehm wird. Diese Fähigkeit läßt ihn als ein uneigennütziges Wesen erscheinen, das nur dem Großartigen nacheifernd dann sein Ziel erreicht hat, wenn es Alles glücklich sieht, was für Glückseligkeit nur einigen Keim und Anlage in sich trägt. Auch diese Anlage und Kraft der Theilnahme schätzen wir hoch, und besonders dann können wir diese Hochschätzung nicht unterdrücken, wenn wir bewunderungsvoll durch die Säle wandeln, in denen die Größe des menschlichen Elendes und der Leiden mit der Großmuth und Theilnahme der Menschen um die Palme ringt. — Doch diese Hochschätzung trifft nicht so sehr den absoluten Werth der Kraft, als vielmehr ihren relativen, wie wir nachher sehen werden. Mitleiden und ein gutes Herz machen liebenswürdig für sich, groß erst dann, wenn sie dem innern Adel der Menschheit allein dienen. — Am meisten ist der Mensch im Gefühlsvermögen ausgezeichnet durch die Möglichkeit einer richtigen und wahren Werthschätzung aller Dinge. Nur er findet ein Wohlgefallen an den Dingen in ihrer bloßen Erkenntniß und Kontemplation, ohne alle Rücksicht auf das eigennützige Interesse, wovon für bloße Sinnenwesen der Dinge Werth abhängig ist. Er hat hierdurch einen wesentlichen Vorzug vor Allem. Auch dadurch ist der Mensch groß und erhaben.

Das Begehrungsvermögen haben wir noch nicht behandelt; doch hindert uns dieses nicht, den Zug schon hier zu nennen, wodurch darin die Menschheit wahrhaft geadelt, eigentlich konstituirt und vollendet ist; wir meinen die Freiheit des Willens. Während die ganze todte Natur dem bloßen Gesetze des Antagonismus der Kräfte gehorcht, während die ganze Thierwelt nur dem Zuge der Reize und des Angenehmen folgt, nicht Herrinn ihrer Triebe ist, lenkt der Mensch mit Freiheit nach eigener Erkenntniß und unabhängiger Wahl sein Wollen und Thun, und die gesammte Natur mit ihren todten und lebenden Kräften ist dabei nur der Schemmel seiner Füße; er allein wirkt frei — kann frei

wirken und sich selbst und seine Begierden beherrschen, während alles Andere dem Andern weicht und sich unterwirft.

Die Freiheit des Willens macht den Menschen nicht allein wahrhaft erhaben über alle Wesen in der Natur; sie drückt auch der menschlichen Natur den Adel auf und erhebt sie zur innern Würde; sie ist es, wodurch die gesammte privative Menschennatur erst ihre Menschenwürde empfängt; denn Freiheit müssen wir achten, wir mögen wollen oder nicht; was wir aber achten, vor dem beugen wir uns, erkennen in ihm Würde an; — und wen, der die menschliche Natur auch nur im unvollkommnen Bilde schaut, wandelt nicht eine stille Ehrfurcht und eine heilige Scheu an vor dem, was diese Natur ausmacht? — Um dieses hohe Wohlgefallen im Busen zu erwecken, bedarf es nur des flüchtigen Hinblickes auf den Heroismus, die Starkmuth derjenigen, welche Kraft genug besaßen, um den lockendsten Schmeicheleien der sinnlichen Lüste auch da noch auszuweichen und Trotz zu bieten, wo ihnen auf der andern Seite nur der kalte Aufruf des Gewissens und der Pflicht begegnete, der sie an Selbstverläugnung und Aufopferung anwies.

Die Geschichte der erstern Jahrhunderte der christlichen Zeit ist voll von Beispielen solcher Freiheit des Willens; und wenn man in spätern Jahrhunderten mit mehr Interesse den Rittergeschichten und Romanen sich hingeben konnte, als der Betrachtung des Lebens der Martyrer des Christenthums, so beweiset dies, wie so vieles Andere nur, daß in diesen Jahrhunderten das sinnliche Interesse vorwaltete, wodurch das vernünftige hintangesetzt ward, um dem nachdenkenden Manne um so ernster die Entnervung des Menschengeschlechts vorzuhalten, welche darin sich kund gibt: — denn Entnervung, Erschlaffung ist es, wenn man darauf nicht mehr achtet, was allein Achtung gebietet, — auf das Wirken menschlicher Freiheit.

Ohne die Freiheit des Willens wäre der Mensch ein Wesen, das wir anstaunen, hochschätzen, bewundern und auch lieben könnten; aber hochachten könnten wir ihn nicht. Denkt euch eine große Intelligenz, die alle Gelehrsamkeit, alles Wissen der Vor- und Mitwelt in sich vereinigt, die in alle Tiefen der Weisheit eingedrungen ist;

Alles umfaßt; denkt euch solchen Weisen nicht als frei, sondern als Sklaven seiner Lüste; — ihr werdet ihn anstaunen und bewundern, wie der Bewohner der Wüsten das unermeßliche Meer, wenn er es zum ersten Male erblickt; aber auch achten? Wahrlich eher euch unwillig von ihm wegwenden und euch weit erhaben fühlen über ihn, wenn euer Bewußtsein euch sagt: wir sind frei und unsere eigene Herren.

Die Freiheit des Willens erscheint hiernach als das höchste Gut, weil als die erhabenste Kraft, und sie ist es deßhalb, von wo ausgegangen werden muß, wenn man alle andern Kräfte des Menschen, seine Intelligenz, Theilnahme und Schätzung der Dinge nicht ausgenommen, in ihrem höchsten Werthe erkennen will; denn der absolute Werth dieser Anlagen und Kräfte ist nicht ihr höchster, und kommt selbst höchstens beiläufig noch in Betracht. Was diese Kräfte und alle Kräfte für die Freiheit des Willens, die von Natur leider nur sehr schwach ist, leisten und sind, davon hängt ihre höchste Werthbestimmung ab.

Also gibt es in der Freiheit den Normalpunkt zur Schätzung aller Kräfte im Menschen nach ihrem höchsten Werthe; so liegt in der Menschheit überhaupt dann der höchste Werth, wornach allein Alles in seinem höchsten Werthe erkannt werden kann, indem auf das Verhältniß gesehen wird, worin alles Uebrige hier zum Menschen näher oder entfernter steht; und der absolute Werth der übrigen Wesen ist deßhalb um so größer, je näher diese Wesen dem Menschen selbst kommen. Je ähnlicher die Thiere dem Menschen sind, desto vollkommner und interessanter werden sie für uns, nicht wegen unserer sympathetischen Natur, sondern durch die höhern Kräfte, wodurch sie uns allein ähnlich werden, unsere Sympathie anregen können, und uns mehr gefallen durch sich selbst.

§. 239.

Das Gefühl ist das Prinzip aller Werthbestimmung der Dinge, und das Gefühl für Kraft das höchste.

Damit hätten wir auch die Frage, die so sehr verschieden beantwortet wird, ihrer endlichen Entscheidung sehr

nahe gerückt, die Frage, wie der eigentliche Werth der Dinge, der Ereignisse und der Handlungen der Menschen geschätzt werden könne und müsse?

Alle Schätzung der Dinge nach ihrem Werthe ist nämlich zunächst nichts als Ausspruch des höhern oder niedern Wohlgefallens im Gefühlsvermögen, und alle Erkenntniß eines Werthes nach Begriffen kann nur auf diesem Ausspruche beruhen, ohne welchen sie alle naturgemäße Grundlage verliert.

Es lautet freilich sonderbar, wenn man behauptet, daß alle — also auch gewiß die richtige — Werthschätzung der Dinge beruhe auf einem bloßen Gefallen, also auf einem Gefühle, und es ist auch gar nicht schwer, um von diesem Grundsatze ausgehend in die thörichtesten Schwärmereien zu gerathen und zu führen, auf Anlaß irriger Schätzung. Jenes Sonderbare verliert sich aber bei der ernsten Reflexion und diese Schwärmereien lassen sich leicht vermeiden. Und was könnte man nicht Alles mißbrauchen?

Auf Gefühl allein beruht allerdings die Werthschätzung der Dinge; denn selbst alle Berechnung, die den Werth der Dinge festsetzt, kommt darauf zurück, mit dem Werthe, den wir auf die Wahrheit der Berechnung und auf alle Wahrheit im Erkennen setzen. Wir schätzen die Edelsteine hoch, schlagen sie zu einem hohen Preise an, weil einmal der menschliche Sinn, anfangs verführt durch ihren blendenden Schein, dann allgemeiner verleitet durch den verbreiteten Wahn eines innern Werthes, an ihnen hohes Wohlgefallen fand, was es dann zu Wege brachte, daß man sie gegen eine große Summe Geldes abschätzte. Aber das Geld, wornach man sie und fast Alles als nach dem gemeinsamen Maaßstabe schätzt, woher hat dieses seinen Werth? Offenbar daher, daß es allgemein als Tauschmittel eingeführt ist, und wegen seiner Bequemlichkeit sich dazu empfahl, um damit Genüsse einzukaufen und sich dieselben zu sichern. Oder sollte dies in dem Metalle an sich gegründet sein? dann müßte uns das Gold wohl nicht feil sein gegen eine Quantität Silber, die wir ihm äquivalent heißen; und ist uns ein Thaler Papier-Geld nicht so viel werth, als

ein Thaler in Silber? — Alle sogenannten zeitlichen Güter, die nicht in der Gesundheit etwa bestehen, schätzen wir so nur als die konventionellen oder wirklichen Mittel, uns Wohlsein, sinnliche oder höhere Lust zu verschaffen; sie gefallen nur in einem Gefallen, das die Sinnlichkeit, oder ein höheres Vermögen an solchen Dingen findet, wofür sie wirksam sein oder welche sie uns verschaffen können.

Auch die Wahrheit, von der wir schon oben §. 233. S. 206. gezeigt haben, daß sie gar keinen absoluten Werth für die Menschen habe, erhält so nur relativen Werth, obgleich einen sehr hohen; wenn die Erkenntniß der Wahrheit ermangelt, so ist sie kein sicheres Mittel mehr, um durch sie zu demjenigen zu gelangen, was für uns einen absoluten Werth hat; sie ist uns aber nur so viel werth, als die Erreichung dessen uns werth ist, was ohne sie nicht erreicht werden kann.

Den meisten Dingen legen wir so nur einen relativen Werth bei (der absolute ist gewöhnlich dagegen ungefähr = 0) nach dem Verhältnisse, worin sie zu dem gesammten Wohle unserer selbst und der Menschheit stehen; und dieses Wohl der Menschheit, wornach läßt sich das denkbarer Weise noch anders bestimmen, als nach dem Behagen, was entweder ein höheres oder niederes Seelenvermögen, oder beide in Einstimmung in ihren Zuständen an der Menschheit finden? also nach einem Wohlgefallen, nach einem Gefühle?

Nun ist es dabei sehr wohl möglich, daß die Werthschätzung der Dinge nicht überall gleichmäßig ausfalle, weil sie sowohl ausgehen kann von der Sinnlichkeit allein (bei Gegenständen des sinnlichen und ästhetischen Wohlgefallens), als auch von der Vernunft allein, welche auf ihrem höchsten Standpunkte nur das Verhältniß zur Würde des Menschen und deren Beförderung in Betracht zieht; und so können dann die Werthbestimmungen, namentlich von Handlungen der Menschen und Ereignissen, sehr divergiren, obwohl überall das Menschenwohl den Maaßstab abgibt; — welche Schätzung aber die wahre sei, dies kann allein dann entschieden werden, wenn man die Frage so stellt: ob sinnliche und ästhetische Lust, oder ob die höhere Lust, die sich im Vernunftgefallen ausspricht, mehr gelte? und dann ist — wenigstens, wenn auf die Werthschätzung

der Menschenwürde hier gesehen wird — kein Zweifel daran möglich, daß die gesammte menschliche Natur sich empört und empören muß, wenn die sinnliche Lust gesucht wird vor der Reinheit der menschlichen Würde; daß beide gar keinen Vergleich zulassen, sobald sie sich widerstreiten, sondern die Sinnlichkeit bei ihrer Anmaaßung sogleich schaamroth sich zurückziehen muß, und ihr Genuß dem Dinge nur den Werth läßt, welchen es für die Reinheit und Erhabenheit der menschlichen Natur haben kann. Obgleich sie aber auf eine Gleichstellung des Werthes ihrer Objekte mit dem Werthe der Vernunftgegenstände sich nicht weiter einläßt, so hört sie doch darum nicht auf, durch die ausschließliche Vorhaltung des Angenehmen und durch seine Ausmalung auf den Willen zu wirken, um ihn durch Reize und Lockungen zu ihrer Parthei zu führen; und darin übt sie große Gewalt.

Auf die Wahrheit ihrer Schätzung der Dinge kann die Sinnlichkeit um so weniger Anspruch machen, da sie sich nach der Beschaffenheit der Dinge nicht richtet, nur nach ihrer Lust, welche auch bei denselben Gegenständen vielfachem Wechsel unterliegt, so daß nicht einmal Wahrheit darin denkbar ist. —

Kurz, alle Gegenstände des niedern Gefallens sind ohne eigenen innern Werth, sie können nur nach einem Preise geschätzt werden; die Gegenstände des Vernunftgefallens haben allein Werth in sich, die Menschenwürde den höchsten, wornach Alles in seinem Werthe bestimmt werden muß, was unter der Sonne gegeben ist, wenn es in seinem höchsten Werthe bestimmt werden soll.

Eine rein theoretische Erkenntniß über den Werth der Dinge und selbst der Menschenwürde ist uns Menschenkindern nicht verliehen; wir haben nur eine verworrene Vorstellung von solcher, die auch nie aufgeklärt werden kann, so lange wir nur schwache Menschen sind; wir können sie nur ahnden, und in ihrem Besitze eine Seligkeit sehen, der wir vielleicht im höchsten Grade gar nicht fähig sind, und der wir uns nur annähern können; — das Christenthum lehrt eine Erkenntniß des Guten in Gott, die nicht auf Gefühl beruhen kann, weil dann in Gott wieder Vermittlung einträte, die in ihm nicht denkbar ist, da er unveränder-

lich ist und keine Zustände hat; es muß in ihm eine Anschauung des Werthes sein. — Cicero sagt von der Tugend, was man auf alle Gegenstände des Vernunftgefallens anwenden kann: Quodsi virtus humanis cerneretur oculis, quam mirabiles amores excitaret sui?

Daß die menschliche Schätzung hiernach dann nur eine subjektive und höchstens subjektiv-nothwendige ist, schadet nicht; sie würde auch keine objektive oder objektiv-nothwendige werden, wenn sie auch reine Sache der Erkenntniß wäre, wie dies unmittelbar einleuchtet; genug, wir können nicht anders und müssen in dieser Weise die Dinge schätzen, — sollten die Sachen auch objektive den Werth gar nicht haben, den wir ihnen beilegen; sogar ist aller Zweifel an die Wahrheit dieser unserer Schätzung uns praktisch unmöglich, wie ohne Einfluß auf unser Urtheil; Letzteres, weil das Gefühl und sein Ausspruch sich immer von Neuem geltend machen, und Ersteres, weil die Vernunft mit Selbstverwerfung jeden straft, der diese ihre Schätzung nicht als vollgültig respektirt, sie nicht im Handeln als solche achtet. — Die Vernunft wird hier in der Schätzung der Dinge Wahrheitsvermögen durch Anerkennung des Wohlgefallens und Werthes, wie sie es im Erkenntnißvermögens ist durch Anerkennung des Gedankens. — Objektiv richtig ist unbezweifelbar diese ihre Werthschätzung, in so weit das Wohlgefallen den Graden der Kräfte stufenmäßig folgt, wie oben S. 222. bemerkt ist.

Es ist wahr, dieser Grundsatz kann zu Schwärmereien aller Art veranlassen, jedoch nicht mehr, als alle erhabensten und evidentesten Wahrheiten es auch können; — zu welchen extravaganten Schwärmereien haben nicht die einfachsten Wahrheiten der Bibel von jeher Anlaß geben müssen? Was man nicht mißbrauchen kann, bietet wenig Gebrauch überhaupt, und alles das hat wenig Sinn, was man nicht mißverstehen kann. Obiger Grundsatz veranlaßt zudem nur derartigen Mißbrauch und Schwärmerei bei zufälliger und damit unzuverlässiger und leicht irriger Schätzung, was dann offenbar die Richtigkeit des Grundsatzes nicht verdächtigen kann. Wer z. B. in der Geschichte der Menschheit mit seinem düstern Auge stets nur an den Greuelthaten verweilte, welche die Scheusale der Unmenschlichkeit in allen

Jahrhunderten verübt haben, und wer dann den lebhaften Eindruck, den sie auf sein ernstes Gemüth machten, zum Maaßstabe nimmt, um darnach die menschliche Natur allein zu würdigen — und dies kommt gar nicht selten vor —, der wird in der Menschheit nur ein Scheusal erkennen, dessen Namens er sich schämt, oder dessen Vorgang er sich dann anschließt; — und wer darin nur die Beispiele des Heroismus, des Enthusiasmus für die Tugend, der Aufopferung des eigenen Wohles für die Sache der Menschheit erblickt hat, wird eine exaltirte Vorstellung von der menschlichen Natur und seinen eigenen Kräften mitbringen, in menschlichen Gestalten nur Engel erblicken, wie jener darin nur Teufel erkennt; — beide stehen an gleich gefährlicher Klippe zum Verderben, der Eine aus Geringschätzung seiner Kräfte und wegen der schlechten Beispiele, die er allein im Auge hat; der Andere wegen Ueberschätzung seiner Kräfte und der glänzenden Musterbilder, hinter denen er sich so weit zurücksieht, daß er in seinem Dafürhalten endlich irre wird, oder schlechthin die Hände in den Schooß legt und sich dem Zufall überläßt.

Beide Verirrungen aber und alle, die damit zusammenhangen, wird der sicher vermeiden, der die menschliche Natur aus der Geschichte nicht erst erkennen lernen, sondern, ausgerüstet mit anderswoher erworbener und umsichtiger Erkenntniß dieser Natur, die Geschichte selbst zu studiren und zu begreifen sucht; — ein Weg, der offenbar der allein richtige und zuverläßige ist. Die menschlichen Kräfte muß jeder in sich selbst studiren, durch Nachdenken und empirisch-psychologische Forschung; er wird in sich selbst alle Schwächen und alle Kräfte, im Keime wenigstens, kennen lernen, die sich in der Geschichte der Menschheit nur je produzirt haben, und wird sie aus der eigentlichen Menschennatur begreifen; er wird aber in sich immer dann auch noch die Kräfte erkennen, die ihn und jedes Wesen seiner Art als ein erhabenes und achtungswerthes Wesen darstellen. — Wozu auch hiebei die Menschheit verkleinern, die leider durch so manche Schwäche schon so klein ist, und warum sie erhabener darstellen, als sie ist, da sie noch Stoff genug bietet, um

unsere ganze Bewunderung zu erfüllen und allen Bemühens werth zu erscheinen?

Horaz sagt irgendwo:

Metiri se quemque suo modulo ac pede fas est;

dieser Gedanke läßt sich ohne allen Anstoß erweitern, zu dem allerdings paradox klingenden Satze, daß man alle Menschen und alle ihre Handlungen, also nicht bloß sich selbst, nach dem Maaßstabe zu messen habe und nur messen könne, welchen man in sich selbst hat, oder der man selbst ist.

§. 240.

Die moralischen Gefühle im engern Sinne; die Gefühle der Achtung und Verachtung, der Würde und Unwürde; — die Selbstverwerfung.

Wir haben bisher das Gefühl für Kraft gradezu als ein moralisches Gefühl besprochen; wir glaubten nämlich, daß diese Bezeichnung durch den ziemlich vagen Begriff des Moralischen im Sprachgebrauche zulässig genug geworden sei, können aber an dieser Stelle auch diese Bezeichnung rechtfertigen, wenn wir uns auch an die engere und gewöhnliche Bedeutung des Moralischen anschließen, womit dann auch die Rechtfertigung unserer Ueberschrift des dritten Abschnittes ihre Erledigung erhält.

Was moralisch im engern Sinne heißt, ist in einem Verhalten des Menschen gegeben, was der hohen Würde des Menschen angemessen ist und von der Vernunft vorgeschrieben wird. Die moralischen Vorschriften und das moralische Verhalten haben zu Grunde ein Gefühl oder auch ein Wohlgefallen, was in der oben angegebenen Achtung sich kund gibt, oder gar die Achtung selbst ist, — welche wir gegen die Menschheit nothwendig hegen; — dieses in aller Welt sogenannte moralische Gefühl ist aber ein Gefallen an Kraft zu allererst, ein Wohlgefallen an der erhabenen Menschennatur, und auf dasselbe bezieht sich zurück das Wohlgefallen und Mißfallen, was uns die Moralität und Immoralität der menschlichen Handlungen abnöthigen;

so daß also das moralische Grundgefühl, die Achtung als Kraftgefühl, dazu vollkommen berechtigt, alle Gefühle, welche die Kräfte einflößen, moralische Gefühle zu heißen, um so mehr, da die Sprache den letztern Ausdruck in sehr weitem Umfange kennt.

Den Ausdruck moralisches Gefühl gebraucht man auch wohl in dem Sinne, worin es ein Erkenntnißprinzip bezeichnet, mit welchem man, obgleich nur dunkel, das Verhältniß des Handelns zum Sittengesetze ermesse; — und in diesem Sinne nahm es auch Krug, als er die moralischen Gefühle aus der Klasse eigenthümlicher Gemüthszustände ausstrich. Sieh' oben S. 28.

An das moralische Gefühl, in diesem Sinne genommen, dachte offenbar auch Schiller, als er schrieb: „Ich hielt „es in dem Charakter meines Posa für einen ungleich „größern Gewinn, der menschlichen Natur zur Seite zu „bleiben, und eine nie genug zu beherzigende Erfahrung „durch sein Beispiel zu bestätigen, — diese meine ich, daß „man sich in moralischen Dingen nicht ohne Gefahr von „dem natürlichen praktischen Gefühle entfernt, um sich zu „allgemeinen Abstraktionen zu erheben; daß sich der Mensch „weit sicherer den Eingebungen seines Herzens, oder dem „schon gegenwärtigen Gefühle von Recht und Unrecht ver„traut, als der gefährlichen Leitung universeller Vernunft„ideen, die er sich künstlich erschaffen hat; denn nichts „führt zum Guten, was nicht natürlich ist." — Letzterem stimmen wir fast gänzlich bei, — nicht gänzlich, weil auch die Gnade des Himmels, also ein Uebernatürliches, zum Guten führen kann; — ob aber wahr sei, was Schiller hier und kurz vorher ausspricht, "daß die mo„ralischen Motive, welche von einem zu erreichenden Ideale „von Vortrefflichkeit hergenommen sind, nicht natürlich „im Menschenherzen liegen, sondern künstliche seien," darüber werden wir tiefer unten zu entscheiden haben, und davon hängt dann auch der Werth jener deklamatorischen Behauptung ab.

In dieser Bedeutung sollte man das Wort moralisches Gefühl nicht gebrauchen, weil es zur Verwechselung

*) Sieh' Sämmtliche Werke. S. 783—84 Stuttgardt. 1830.

unvollkommner Erkenntniß mit dem eigentlichen Gefühle verführt, worauf auch selbst die dunkle Erkenntniß über Sittlichkeit und Unsittlichkeit zuletzt beruhet.

Das moralische Gefühl, was die Erkenntniß der Unsittlichkeit und Sittlichkeit des eigenen Verhaltens und des der Andern erregt, verdient den Namen desselben wirklich, und daran wird wohl am gewöhnlichsten gedacht, wenn es genannt wird.

Die Gleichartigkeit und Einerleiheit dieses Gefühles mit jenem, was die Betrachtung der menschlichen Natur gewährt, sieht man nämlich sogleich ein, wenn man nur Folgendes bedenkt:

Die menschliche Natur erweckt Achtung, und deßhalb messen wir dem Menschen eine Würde bei, die sich nämlich nur fühlen und vermittelst des Gefühles erkennen läßt. Dieses Hochgefühl wird auch auf die Handlungen übertragen, welche der Würde angemessen sind; wir achten die Menschen in solchen ihrer Handlungen, und wieder um dieser willen, und zwar wie es scheint, aus doppeltem Beweggrunde, der stets als einer wirkt, nämlich, weil die gesetzte Handlung dann selbst aus Freiheit stammt, und zugleich, weil sie die Freiheit selbst befördert, und dies wieder im Handelnden, wie in dem Gegenstande der Handlung. Doch wirkt der erstere Grund, das Stammen aus Freiheit, nur scheinbar; wir achten aber die Handlungen selbst und sprechen diese Achtung in ihrer Belobung aus. Handlungen aber, die der Würde des Menschen unangemessen erscheinen, d. h. die der Menschheit unwürdig sind und den Menschen seiner Würde unwürdig erklären, sind uns verächtliche, niedere Handlungen, die wir dann in Andern verachten und verwerfen, in uns selbst auch verwerfen, und die uns hier mit einer tiefen Schaam über uns selbst bedecken, womit das Gefühl der Selbstverachtung oder Selbstverwerfung — oder der Unwürde — nothwendig begleitet ist.

Die Angemessenheit der Handlung zur menschlichen Würde macht ihre Moralität aus; diese, und darin ihre Achtungswürdigkeit und Achtungsfähigkeit, ist also denkbar ohne ein Gesetz, oder gewiß doch ohne das Bewußtsein eines sittlichen Gesetzes. Es ist daher gewiß eine ganz

falsche Lehre der kantischen Philosophie, daß die Achtung hervorgehe aus einem Ermessen des Handelns nach dem Sittengesetze, und daß sie auf dem Gesetze selbst gegründet sei. Kant dachte sich die Sache so:

Im Bewußtsein kündigt sich eine erhabene Anforderung an meinen Willen an, die im Tone des Gebotes laut wird und unbedingten Gehorsam gebietet. Diese diktatorische Stimme thut der Sinnlichkeit und dem Stolze großen Abbruch, indem sie alle Ansprüche auf Selbstschätzung vernichtet und ihr selbst widerspricht; sie demüthigt deßhalb, und dasjenige, was den Grund dieser Demüthigung enthält, erregt Respekt, Ehrfurcht, Achtung. — „Das Gefühl der Unangemessenheit zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist Achtung," sagt Kant; — ich denke, man werde die Achtung und deren Grund nach dem oben Gesagten richtiger würdigen.

Ein Gesetz kann in seiner Vorhaltung nicht selbst Achtung erwecken, sondern höchstens in Betracht der Zwecke und Wesen, wofür es gegeben ist, und kann dann, wenn seine Angemessenheit zuvor gewiß ist, meinen Eigendünkel demüthigen, wenn ich mich so weit hinter demselben zurückfinde, wo ich es doch erreicht haben sollte. Diese Demüthigung ist aber keineswegs ein wesentliches Merkmal dessen, was Achtung heißt. Auch gibt es Gesetze, die unsern Respekt fordern, ohne daß wir unsere Unangemessenheit zu denselben anerkenneten z. B. das Rechtsgesetz. — Schiller (in seiner Schrift über Anmuth und Würde) ist auf der Grundlage der kantischen Lehre sogar so weit gegangen, daß er sagte: „Achtung habe man nur vor dem Gesetze, Hochachtung vor der Person, die es erfülle." — Hochachtung ist, ganz dem Worte gemäß, nichts Anderes, als gesteigerte Achtung, und kann sowohl das Gesetz, als die Person treffen; die Achtung vor der Person wird so gesteigert, wenn sich mit der Anerkennung ihrer Würde — und höhern Würde — die Anerkennung eines dieser ihrer Würde angemessenen Verhaltens verbindet; es fließt dann Achtung aus zwei Strömen zusammen, und kein Wunder somit, daß sie wächst.

Achtung und Verachtung sprechen sich so am lautesten aus in Beziehung auf die Handlungen der Men-

schen, mit Rücksicht freilich auf die zu Grunde liegende Gesinnung; denn die bloß äußere Handlung, oder richtiger That, ist todt, und kann wohl unwillig, aber die Handlungen und darin den Handelnden nicht verächtlich machen, weil sie aus diesem selbst nicht hervorgeht, sondern mehr von Außen angethan wird; und weil auf die der Handlung zu Grunde liegende Gesinnung so sehr viel ankommt, so beziehen sich die Achtung und Verachtung auch auf diese Gesinnungen selbst und vorzüglich.

Wir verachten aber erst wegen seiner Handlungen den Menschen, wenn wir ihn auch bereits gering achten wegen des niedern Grades seiner innern Würde; wir verachten ihn in seinem Handeln und wegen seines Handelns, um so mehr, je weniger Würde er darin verräth und je tiefer der Mensch dadurch von seinem erhabenen Standpunkte zurückgeworfen wird, je mehr er dadurch von seiner menschlichen Würde einbüßt, die ja unstreitig, wie das Gefühl der Achtung, der Schwächung fähig ist. Die Achtung steigt zur höchsten Achtung bei der Erkenntniß der größten Vollkommenheit der Würde im Menschen, und des sittlichen Verhaltens, dieselbe darzustellen; die Verachtung des Menschen kann eben so ein maximum erreichen.

Die Verachtung des Menschen kann von der bloßen Geringer- und Geringschätzung bis zur völligen Verwerfung steigen, und diese Stufe erreicht sie da, wo der menschliche Charakter so tief gesunken, der Adel der menschlichen Natur so verwischt ist, daß an keine Herstellung wahrer Würde mehr gedacht werden kann. Diese Stufe ist indessen hier auf Erden wohl selten erreicht.

Man hat zuweilen von einer Verachtung und selbst positiven Verachtung, nicht des menschlichen Handelns und des Menschen selbst, sondern der Menschenwürde gesprochen; wir finden diese rein weg unmöglich. Es gibt freilich Naturen, welche in der Behandlung der Menschen dieselben als nichtswürdige Sachen ansehen, die man seinem Vortheile und seinen Lüsten schlechthin zum Opfer bringen dürfe, selbst in der elendesten Behandlungsweise gleichsam sich abmüden, um ihre Verachtung derselben recht grell an den Tag zu legen. Diese scheinbare Verachtung ist ein sinnliches Gefühl, das aus Widerwillen und Haß,

aus hohem sinnlichen Mißfallen entspringt, und woran die Vernunft selbst keinen Antheil hat; der Mensch kommt dabei nur als Sache des Sinnes in Betracht. Allein, so scheußlich auch die Menschheit hier behandelt werden mag, Verachtung, positive Verachtung der Menschenwürde kommt hierin doch nicht vor, und nie kann es der Mensch zu ihr bringen; vielmehr rücken höchstens solche Unmenschen jeden Gedanken — wenn sie sonst früher dergleichen schon gehabt haben — jeden Gedanken von der menschlichen Würde aus dem Sinne, betäuben und blenden ihre Vernunft, damit sie nicht höre und nicht sehe, und dann für das nicht fühle, was ihr in seiner Erhabenheit Würde ist und Achtung abnöthigt. Die Menschenwürde wird also so wenig verachtet, daß sie dabei ganz vergessen und aus den Augen gesetzt ist, was man dann höchstens eine *negative* Verachtung heißen darf. Sie läßt sich schlechterdings nicht verachten, selbst von keinem Teufel, so wenig, als man Gott fluchen kann, so lange man nur seine Vollkommenheiten im Auge hat, und ohne dies hat man nicht ihn, sondern etwas Anderes im Auge.

Die Menschen kann man freilich verachten, und man muß sie nothwendig verachten, wenn sie nicht mehr als die Prinzipe freier, edler Thaten, sondern nur der Schandthaten erscheinen; diese Verachtung kann bis zu dem Grade steigen, daß das sinnliche Mißfallen eintritt, was im Abscheu und Eckel liegt; und auch diese Verachtung kann keine totale, den ganzen Menschen umfassende Verachtung sein, so lange noch ein Funken dessen in seinem Innern glimmet, was Freiheit des Willens und wahre Menschheit heißt; so lange solcher noch da ist und gedacht wird, ist unsere Verachtung ein gemischtes Gefühl, was viel von Rührung und Wehmuth enthält. Daß aber die Verachtung so leicht als totale Verachtung des Menschen erscheint, kommt daher, daß der Mensch in den Augenblicken der Ausübung seiner Schandthaten in der That *gar nicht Menschenwürde hat*; Menschenwürde ist vielmehr dann nur da in der schwachen Möglichkeit, weil sie nur in *Seelenvermögen* liegt, diese aber dann ganz und gar zu niederm, elendem Verhalten zusammenwirken; die Seele ist gänzlich in die niedrigste Form geschlagen, ohne alsdann wirklich noch

ein höheres Prinzip des Wirkens zu sein. — Die Menschenwürde als eine Möglichkeit und Anlage macht uns die Menschen *achtbar*, dieselbe ist nur *wirklich* in erhabenem Wirken selbst, und führt erst hier dem Menschen und seinem Handeln Achtung zu.

Die genannte positive Verachtung der Menschenwürde wird man nunmehr gewiß auch da nicht suchen, wo man sie zuweilen hat erblicken wollen, in den Gladiatorenkämpfen und in den Amphitheatern, — um dann daraus zu folgern, daß die Achtung der Menschheit kein nothwendiges Gefühl sei, sondern nur entstanden durch humane Bildung und gesellige Verhältnisse, welche eine Berücksichtigung Anderer und äußere, uneigentlich sogenannte Achtung erfordern. Jene Erscheinung ist uns vollkommen aus der Brutalität der Menschen und Zeitalter begreiflich, welche herrschten, als jene Spiele gewöhnlich waren, wenn man sonst dergleichen noch den Namen der Spiele geben dürfte; sie kommen nur bei Völkern vor, in denen das ganze Gefühlsvermögen zu tief gesunken war, um da noch Achtung zu gebären, wo der Gegenstand derselben so weit aus den Augen gerückt war; — und überdies wirkten zur Entstehung jener Belustigungen auch traurige Vorurtheile über das Schicksal der Todten mit, welche auf der einen Seite gewiß die Achtung vor Menschenwürde so laut bezeugen, als jene Kämpfe und die Belustigung in ihnen Vergessenheit der Menschenwürde und Geringschätzung der Menschen bezeugen. — Hätte der Mensch für das eigenthümliche Gefühl der Achtung nicht eine natürliche Fähigkeit, die sich aussprechen muß, wo sie auf die ihr naturgemäß zusagenden Objekte geräth, so würde er nie der Achtung fähig werden; und dann noch aus jenen genannten und andern zufälligen Einflüssen die Achtung der Menschheit und Menschenwürde zu begreifen, ist eben so unmöglich, als auf sie das Wohlgefallen an Kräften zurückzuführen, worin diese selbst besteht; und dies eben so lächerlich, als es eine bloße Sache der Konvention zu nennen, daß man dieses schön und angenehm, jenes unangenehm und häßlich findet; und alles dieses so unmöglich, als dem Menschen eine Anlage einzupflanzen, die er nicht schon mitbringt. Jene äußere Achtung in geselligen Verhältnissen und jene humanere Bildung können so wenig ihre Grundlage sein,

daß sie vielmehr selbst nur zu begreifen sind aus einem innern Rufe zur Achtung, der aus der menschlichen Brust immer lauter und lauter ertönt, wie mit ihm die Bildung der Menschen voranschreitet.

§. 241.

Zusätze.

Zusatz 1. Durch die Intelligenz wird die menschliche Seele zu einem Geiste, der Mensch zu einem geistigen Wesen; durch Freiheit wird der Mensch Person; und daraus erklärt sich auch, warum das Gefühl, welches die Freiheit uns entlockt, nur auf Personen, nicht auf Sachen, auch nicht auf Thiere gehen kann. Thiere können wir lieben, auch fürchten, — liebt doch manches Mütterchen seine Katze mehr, als seine Kinder, und fürchtet doch jeder den wüthenden Tieger; — aber achten können wir sie nicht. Auch Menschen kann ich lieben und fürchten, ohne sie zu achten, wenn sie nämlich nicht als freie Wesen sich mir darstellen. Achtung ist daher das eigenthümliche Gefühl, das nur die Freiheit des Willens erregt. Fontenelle sagte: Vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht, und Kant setzte hinzu: Vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Manne, an dem ich größere Rechtschaffenheit des Charakters (sie ist nur Wirkung der Freiheit) wahrnehme, als ich mir bewußt bin, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht, und meinen Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen.

Zusatz 2. Das Gefühl der Achtung der Personen und Handlungen ist an sich weder angenehm noch unangenehm, so auch das der Verachtung; beide aber können beides werden unter vielerlei Umständen, wozu unser äußeres Verhältniß zu dem Andern und auch der Abstand besonders gehört, den wir zwischen uns und ihm in unserer höhern Natur erkennen. Gemeiniglich liegt ein sinnlich-Unangenehmes darin, wenn wir außerordentliche Würde uns gegenüber sehen, solche beschämt und demüthigt uns.

Die sogenannte Selbstverwerfung oder Verwerfung des eigenen Selbst ist indeß stets auch unangenehm und

sogar peinigend, erzeugt wenigstens ein unangenehmes sinnliches Gefühl, wenn sie es auch nicht selbst ist, bleibt also nach dieser Seite hin nicht bloß moralisches Gefühl. Daß sie nach diesem Theile nicht moralischen Ursprunges sei, nicht aus der Vernunft stamme, wird ganz klar, wenn man bedenkt, daß der Verwerfungsgrund bei verwerflichen, verächtlichen Handlungen derselbe bleibe, gleichviel, ob sie von uns selbst oder von Andern gesetzt werden, daß aber die Verwerfung der Handlung und Handlungsweise des Andern als bloße Verachtung sich kund gebe, ohne uns irgend unangenehm und peinigend zu sein; — ja sogar sind wir als selbst- und eifersüchtige Wesen zur Verachtung Anderer und ihres Handelns geneigt; wir verachten gern; aber gegen die eigene Verachtung sucht uns die Eigenliebe möglichst zu schützen. Grade so ist auch die Billigung und Achtung des eigenen Handelns zugleich ein angenehmer Zustand, während es uns nicht selten unangenehm affizirt, weil beschämt, wenn wir Andere so handeln sehen, daß wir sie deßhalb achten müssen; Selbstachtung ist auch sinnlich wohlgefällig; **non enim quaevis propria laus sordet.**

Es ist offenbar nur aus der Sinnlichkeit das Angenehme, wie das Unangenehme zu begreifen, was in die Achtung und Verachtung des eigenen Verhaltens übergeht; — wahrhaft vortrefflich aber ist es, daß in diesem wichtigen Punkte die Sinnlichkeit zur Unterstützung des sittlichen Verhaltens bestimmt erscheint, sie, die in allem Andern dessen größte Feindinn ist; und es tritt nicht mehr, als ein natürliches Gericht und eine verdiente Strafe ein', wenn die Sinnlichkeit, welche vorzüglich und, so zu sagen, allein zur Uebertretung des Gesetzes verführt hat, deßhalb auch mitverurtheilt und bestraft wird. Wer gegen die Gesetze der Natur verstößt, dessen Vergehen folgt die Strafe auf dem Fuße nach.

Eine ganz analoge Verbindung des sinnlichen und moralischen Gefühls — oder vielmehr eine analoge Entstehung des erstern durch das zweite — finden wir auch im Falle des höchsten Vernunft-Gefallens und Mißfallens vor. Sehen wir Andere in ganz ausgezeichneten und erhabenen Bestrebungen begriffen, so erweckt die Achtung auch ein sinnliches Wohlgefallen; wir verweilen gern in der Kontemplation der That; die sinnliche Neigung, die uns sonst davon ab-

hält, wird hier besiegt; das volle Maaß des Vernunftgefallens stimmt uns zu völliger Hinneigung des Gemüthes zum Gegenstande, indeß auf der andern Seite der Auswurf der Menschheit in seinen Schandthaten nicht bloß volle Verachtung hervorruft, sondern uns auch mit sinnlichem Abscheu, Widerwillen und Eckel erfüllt; — es verräth eine enorme Versunkenheit der Sinnlichkeit, und des ganzen Menschen, wenn es Menschen gibt, die bei dem Charakter eines Jago im Othello des Schaksveare mit Lust verweilen können.

Zusatz 3. Jede Achtung ist Billigung, nicht aber alle Billigung, selbst nicht einmal alle moralische Billigung, alle Billigung der moralischen Vernunft Achtung. Achtung ist eine intensiv hoch gesteigerte Billigung, und letztere kann nur noch über die Achtung hinaus gesteigert werden mit und in den höhern Graden der Achtung selbst. Hoffbauer bestimmt die Billigung und Mißbilligung im Verhältnisse zur Achtung also: „Was uns das Gefühl der „Achtung einflößt, das billigen wir nach sittlichen Ge„setzen; was uns hingegen das Gefühl der Verachtung „aufdringt, das müssen wir mißbilligen.... Aber nicht „jedes Gefühl der Billigung ist Achtung, und nicht jede „Mißbilligung ist Verachtung... Ein Fehler an einem Kunst„werke erregt unsere Mißbilligung, weil der Künstler „dem Zwecke seiner Kunst dabei nicht gemäß gehandelt hat; „aber verachten können wir ihn darum nicht." *) — Wir wollen uns darauf nicht einlassen, ob die hier vorgegebene Mißbilligung ihren eigenthümlichen Namen trage; nur noch angeben, warum auch nicht jede Billigung der Vernunft schon Achtung sei. Die Vernunft erkennt im Menschen außer der Freiheit noch andere, ebenfalls hochgestellte Kräfte, z. B. die Intelligenz. Nun kann es sehr wohl sein, daß ihr Wohlgefallen an diesen Kräften zu einem Wohlgefallen an einem Handeln wird, was sich auf sie bezieht an und für sich. Solches Wohlgefallen ist schon Billigung der Handlung, und sie entspricht dem Rathe oder der Realisirung des Rathes, der diesseits der Pflicht gelegen ist, ist noch nicht Achtung, die sich nur auf Freiheit bezieht.

*) Sieh' Naturlehre der Seele. S. 328 — 9.

So lange aber auch nur, als die Freiheit und Würde im Menschen noch nicht Gegenstand des Wohlgefallens (und des Zwecksetzens) wurden, tritt hier Billigung ein; ist die Würde Zweck geworden und bleibt in der Förderung der Kräfte ihr Verhältniß zur Würde außer Acht, so billigt die Vernunft nicht mehr, sondern sie mißbilligt ausdrücklich, was sie sonst billigte, weil der Mensch das höchste Gut der Menschheit gegen das geringere hintansetzt. — Es gibt Räthe, die jenseits der Pflicht liegen, die mehr, als reine Darstellung der Würde zum Zwecke setzen; — ihre Realisirung zieht die höchste Billigung und vollkommenste Achtung nach sich; aber ihre bloße Unterlassung kann die Vernunft nicht mißbilligen, weil sie den Menschen noch achten muß, der die Würde und deren reine Darstellung in der Menschheit zum Zwecke hat, Achtung aber mit Mißbilligung nicht vereinbar ist, weil ein hoher Grad der Billigung nicht Mißbilligung zuläßt. — Ueber den Tadel.

Zusatz 4. Aus der hier weiter erörterten Entstehung der moralischen Gefühle ergiebt sich am deutlichsten, daß die moralischen Gefühle die theoretische Thätigkeit der Vernunft voraussetzen, obgleich auch wieder sie selbst Gegenstand und Grundlage einer solchen werden können; daß also die Gefühle, mindestens die moralischen Gefühle, keine ursprüngliche, sondern Erkenntniß voraussetzende Zustände seien, und dieser Umstand spricht dann wieder laut für die Stellung der Gefühle, die sie nach unserer Lehre in der wissenschaftlichen Behandlung einnehmen sollen. Vergl. §. 208. S. 65.

§. 242.

Andere moralische Gefühle. Moralische Stimmungen im Gefühle. Ihre leichtere Entstehung.

Die Gefühle, welche die vollkommnere und unvollkommnere Würde dem Menschen in ihrer bloßen Betrachtung aufdringt, sind alle als Modifikationen der Achtung anzusehen, selbst auch das höchste dieser Gefühle, die Ehrfurcht, welche ein hohes Wohlgefallen an vollkommner Men-

schenwürde ist, gepaart mit einer gewissen Sorgfalt, dieses Wesen nicht durch irgend etwas zu beleidigen; eine heilige Scheu vor ihm, die zur Furcht vor verletzender Handlung aus Ehrwürdigkeit des Gegenstandes wird, d. h. aus Ehrfurcht. Sie entspringt aus dem Gedanken des Verhältnisses, worin wir unsere Würde so tief unter der des Andern erblicken; sie gibt dem Andern gleichsam ein dominium über uns und beugt uns in Gehorsam vor ihm; — es entsteht daraus und liegt darin in ihren Keimen dann auch die innere Verehrung, welche sich nicht selten äußerlich kund gibt.

Der Gedanke an das Verhältniß, worin wir unsere schwache Freiheit und Kraft der höhern Natur gestellt finden zu dem Ideale der Reinheit derselben, welche das Sittengesetz uns vorhält, erzeugt das Gefühl der Demuth, die das Gegentheil des Tugendstolzes, jedoch keineswegs Geringschätzung eigener Würde ist; vielmehr ist die richtigste Erkenntniß unserer sittlichen Höhe und das regste Wohlgefallen, die Hochschätzung unserer Würde, zu diesem Gefühle nothwendig, das dann auch in seinen Wirkungen im Wollen nicht Kriecherei wird. Dies Gefühl der Demuth kann auch schon da entstehen, wo wir auch nicht das Ideal der menschlichen Willensreinheit im Sinne haben, sondern nur höhere Reinheit erkennen. Sie ist mit Bescheidenheit gepaart bei ihrer Werthschätzung und Behandlung andererseits.

Aus dem Gedanken an das Verhältniß unseres jedesmaligen Verhaltens zu unserer Menschenwürde — oder auch zu den Forderungen des Sittengesetzes — entspringt bei günstigem Verhalten eine ruhige innere Zufriedenheit, Selbstzufriedenheit, die aber hier nie stolze Selbstgefälligkeit ist, so lange wir richtig erkennen, weil uns dann der Gedanke an unsere übergroße Willensschwäche gar zu nahe gelegt ist, der den Stolz unterdrückt.

Diese innere Selbstzufriedenheit ist nicht einerlei mit Selbstberuhigung; vielmehr entspringt jene oft aus dieser. Selbstberuhigung ist nämlich da möglich und führt zur Selbstzufriedenheit, wenn wir Handlungen setzten, die böse Folgen hatten, ohne daß wir uns dieselben zuzurechnen haben, weil wir sittlich handelten und die Folgen nicht

aufhalten, vielleicht nicht einmal erkennen konnten. Finden wir nach unserm vermeintlich sittlichen Handeln, daß solche Folgen hätten vorhergesehen und aufgehalten werden können, so geht die gegebene Selbstzufriedenheit in Selbstbeunruhigung über, welche in demselben Grade mit der Einsicht steigt, daß die Erkenntniß und Ableitung der Folgen leicht und selbst pflichtgemäß war; sie führt so zur Selbstunzufriedenheit. Die Selbstbeunruhigung und Selbstberuhigung können auch bei der Furcht vor noch zukünftigen, mißlichen Folgen entstehen. — Man sieht wohl, wie die Selbst-Beruhigung und-Beunruhigung zur Beruhigung und Beunruhigung, und zur Ruhe und Unruhe, sich verhalten.

Das unangemessene Verhalten gegen die Menschenwürde in sich und Andern wirkt naturgemäß Unzufriedenheit mit sich selbst, oder die Selbstverwerfung, die Verwerfung seines Verhaltens zunächst, und dann seiner selbst, in so weit man das Prinzip solcher unwürdigen Handlungen war. Wenn dann der Mensch in dem Nachdenken über das Mißverhältniß verweilt, worin er zu seiner Würde sich gestellt hat, so tritt sie zuerst als Schaam über sich ein, die sich, wie die sinnliche, auch auf den erröthenden Wangen malt, und dann als Verabscheuung seines Handels, die, gepaart mit der Sehnsucht nach der Wiedererreichung des eingebüßten Gutes der größern Würde und Freiheit, die Reue und Reumüthigkeit erwirkt oder selbst ist; denn diese ist die innere Unzufriedenheit wegen eines sittlichen Verlustes. Sie hat ihre Grade, die sich in dem erhöhten sittlichen Unmuthe kund geben; — sie steigt von reuigen Anwandlungen bis zur Zerknirschung des Herzens; — die Reue ist der Uebergang zum bessern Lebenswandel, weil sie unmittelbar Erzeugung eines Widerwillens gegen gleich unsittliches Verhalten ist, gegen welches dann bessere Entschließungen und Vorsätze wirken; aber als Gefühl verfliegt sie wie Dampf, wenn der Wille gegen neue Lockungen zum Bösen sich nicht mit Umsicht und Ernst verschanzt. — In dem Dafürhalten, nicht mehr sittlich rein und vollkommen werden zu können, geht indessen die Selbverwerfung nicht in Reue, wohl aber in Verzweiflung über, die bald das ganze Innere durchtobt, bald ruhig daherschleicht, das Mark der Seele und des

Körpers allmählig verzehrt, und den hellen Blick bis zum Unausstehlichen verdüstert und verzerrt. So gräßlichen Blickes treten schon die Ureinwohner Indiens, die Parias, uns entgegen, die das größte Gut, wovon sie eine Vorstellung zu haben scheinen, ihre äußere Wichtigkeit und Freiheit unwiederbringlich verloren glauben. Die moralische Verzweiflung, d. h. die Verzweiflung in Betreff jenes moralischen Zustandes, ist weit schrecklicher, als jede andere, wird ein tobender Aufruhr aller Kräfte untereinander, weil die Kraft, welche erst allen andern Kräften ihre Funktionen anweisen darf, um alle Gewalt und Autorität kommt.

Diese sind die eigentlich sozunennenden moralischen Gefühle alle; und daß es keine andere mehr geben könne, wird klar, wenn man bedenkt, daß sie aus der Erkenntniß der Menschenwürde an sich, oder aus der Erkenntniß des Verhältnisses zwischen der eigenen Menschenwürde zu der des Andern, oder zwischen der Menschenwürde und dem Verhalten des Menschen gegen sie resultiren müssen, welches Verhältniß entweder ein unangemessenes oder angemessenes ist, — wie wir sie oben bereits betrachtet haben; werden also noch andere genannt, so sind sie entweder nicht eigentlich moralische Gefühle, oder Modifikationen von jenen, wie etwa die religiösen und dergl.

Aber auf dem Gebiete der moralischen Gefühle sind nicht allein jene momentanen Erregungen des Gemüthes bemerkenswerth, sondern auch die bleibende Stimmung desselben für sie. Momentan stimmet alles dasjenige das Gemuth für die moralischen Gefühle, was die Aufmerksamkeit auf die Würde des Menschen erregt; die habituelle Stimmung aber ist von einer öftern Erregung derselben abhängig, wodurch eine größere Leichtigkeit derselben entsteht. Dadurch entsteht dann eine bald mehr demüthige, bald mehr hochmüthige Stimmung des Gemüthes, je nachdem die Erkenntniß über eigenen Werth richtiger oder irriger ist; im erstern Falle bildet sich dann moralische Demuth*),

*) Diese Demuth als bloße Gemüthsstimmung und Gefühlssache ist aber noch nicht eins mit der Tugend dieses Namens, wie denn die eigentlichen Tugenden überhaupt nicht im Gefühlsvermögen zu suchen sind.

im zweiten der Tugendstolz, der leicht Alles tief unter sich sieht, obgleich leicht das Meiste höher steht, als er selbst. Weil die öftere Erregung der moralischen Gefühle nur vom Willen ausgehen kann, so fällt jene moralische habituelle Gemüthsstimmung auch mit dem Charakter zusammen.

Als besonderes moralisches Gefühl sieht man oft das Billigkeits- und Rechtsgefühl an. Beide Worte bezeichnen oft nur die größere oder geringere Leichtigkeit über Recht und Billigkeit richtig zu urtheilen, und zwar ohne diskursive Begriffe, gleichsam nach glücklichem Takte und Instinkte; in diesem Sinne genommen, fallen sie nicht in die Betrachtung des Gefühlsvermögens, und verdienen überhaupt keine Stelle in der Wissenschaft. Versteht man aber darunter das größere und leichtere Wohlgefallen, was der Mensch an der Handhabung und Uebung der Gerechtigkeit und Billigkeit, das größere und geringere Mißfallen, was er an deren Gegentheil hat, so sind beide keine besonderen moralischen Gefühle, sondern fallen mit der Achtung und Verachtung, der moralischen Gesinnung zusammen; und dann ist hier nur zu bemerken, daß sich in Sachen der Billigkeit und des Rechtes dieses Wohlgefallen und Mißfallen eher und stärker kundgeben, als in rein moralischen Dingen im engern Sinne des Wortes. Die Kinder werden schon leicht und eher auf Recht und Unrecht aufmerksam, als auf Sittlichkeit und Tugend, und wo man auch in der Welt die sittliche Tugend und Vollkommenheit nur noch dem Namen nach kennt, da hat man doch noch Interesse für Recht. Es ist dies ganz begreiflich aus dem hohen Grade des Mißfallens, was die Vernunft der Verübung des Unrechts beweisen muß, weil dieses eine der gröbsten Verletzungen des moralischen Gesetzes ist. Ein anderer Grund mag auch wohl darin liegen, daß die Uebung des Rechtes auch innigst mit dem sinnlichen Interesse zusammenhängt; allein jener Grund zeigt sich in der Erfahrung doch immer wirksam, weil die Menschen in jedem Falle in der Ungerechtigkeit, selbst der Unbilligkeit, ein Etwas sehen, was dem menschlichen Wesen unangemessen, des Menschen unwürdig ist.

Es ist sehr natürlich, daß die gröbern Abweichungen

von einem Gesetze eher auffallend werden, als die geringern, und es ist nicht minder zu erwarten, daß selbst die Abweichungen vom natürlichen Gesetze eher in die Augen fallen, als die Befolgung desselben. Daraus ergiebt sich, daß das moralische Gefühl überall erst an schlechten Handlungen sich ausbildet zum klaren Ausspruche, daß das Laster und das Unrecht sich eher bemerklich machen, als die Tugend und das Recht, welche bei vernünftig-gesetzmäßigem Gange der Dinge selbst die Regel bilden; so wie denn auch jede Sage und Geschichte der Völker eher eines ersten Sündenfalls und eines Unrechts erwähnt, als einer ersten Tugend und einer Rechtsübung.

Das Gefühl der Verachtung des Unrechts, der Gewaltthätigkeit jeder Art, theilt mit dem Hasse und der Lüge noch die Eigenthümlichkeit, daß es mehr als jedes sittliche Gefallen und Mißfallen dem rüstigen Affekte sich annähern kann; — es gibt Leute, welche sich gar nicht zu fassen vermögen, wenn sie Ungerechtigkeiten ansehen; — es kommt dies unläugbar her theils aus der Größe der Unsittlichkeit der Handlung, wodurch sie so sehr verächtlich wird, theils aus dem Umstande, daß die Handhabung des Rechtes so enge mit dem allseitigen sinnlichen Interesse zusammenhängt, daß jede Verletzung desselben die Sinnlichkeit in das Mißfallen mithineinzieht, was die Vernunft über die Ungerechtigkeit ausspricht. — Nicht selten fließt dann auch Irrthum ein in die Erkenntniß über die Verhältnisse, worin die Handlung geschieht, und in die Erkenntniß des Rechts; und damit steigt das Gefühl um so leichter auf eine höhere Stufe, als solche Irrthümer meistens von der Einbildungskraft noch begünstigt werden, die alles durch ihre Vergrößerungsgläser betrachtet. — Auch die mitgebrachte Gemüthsstimmung trägt dazu bei, und durch alle oder einige dieser Einflüsse kann das Gefühl der Ungerechtigkeit zum Affekte werden, der sich auch äußerlich durch Zuckungen und Krämpfe kund gibt.

Die Entstehung der moralischen Gefühle ist zwar nicht bedingt durch eine vollendete Erkenntniß der menschlichen Natur, aber doch durch bestimmtere Fixirung des Menschen und der Heftung der Denkthätigkeit auf ihn; so also durch einen ziemlich hohen Grad der Entwicklung des Denkver-

mögens, insbesondere der Vernunft. Wir sind so gestellt, daß Sinn und Vernunft schon unwillkührlich uns zu einer Achtung des Menschen verhelfen, bevor noch die Vernunft allein es vermag; doch aber kann die reine Achtung vor jener Entwicklung des Denkvermögens nicht eintreten, worin es die freie Wirksamkeit des Menschen erkennt; von da an steigt das Gefühl, je mehr der Begriff von Freiheit und von der menschlichen Natur geläutert wird. — Kinder sind keiner Achtung der Menschen fähig, Wahnsinnige auch nicht, außer in ihren hellen Augenblicken, und der verkindete Greis verliert sie auch.

Die Achtung ist dann auch der Steigerung fähig, und eben so kann sie, wie wir schon oben bemerkten, habituelle Gemüthsverfassung werden, so daß sie immer im Zusammenleben der Menschen sogleich hervortritt; und dieses ist nothwendig, wenn Sittlichkeit, Tugend und Rechtlichkeit in uns allseitig und allezeit wirksam sein und herrschen sollen. Es hält aber sehr schwer, diese Stufe zu gewinnen und ein unentbehrliches Mittel dazu ist es, sich zu gewöhnen, in allem seinem Thun sogleich gleichsam zu pausen, und ehrerbietig, wenigstens im Geiste, zurückzutreten, wo man in Verbindung mit Andern kommt, und zu sich selbst zu sagen: Hier ist Menschheit. Es wird uns dieses um so leichter sein, je mehr Liebe und Zuneigung wir durch Pflege des Mitgefühls an dem Wohl und Wehe der Andern zu gewinnen bestrebt sind, je mehr wir uns bemühen, unsere Aufwallungen da zu beherrschen, wo wir durch Andere zur Abneigung gereizt werden.

§. 243.

Die religiösen Gefühle und Stimmungen.

Als die oberste Klasse der Gefühle bildend, welche aus Vernunft-Regung und Thätigkeit stammen, kommen noch in Betracht die religiösen Gefühle, welche indessen nicht so sehr spezifisch, als vielmehr nur dem Grade und ihrem Gegenstande nach verschieden sind von den moralischen. Die religiösen Gefühle sind nur Modifikationen der moralischen, und gehen aus diesen hervor, wenn wir statt unseres Verhältnisses zu einem andern Menschen uns

unser Verhältniß zu Gott denken in Beziehung auf Vollkommenheit in ihm und Unvollkommenheit in uns.

Das religiöse Gefühl darf ja nicht genommen werden als ein besonderes Vermögen, in sogenannten religiösen Dingen *) die Wahrheit zu fühlen, nach einem gewissen Takte auszuscheiden, ohne Reflexion und diskursive Begriffe. Nimmt man es so, und hält es dann noch für etwas Erhebliches, so ist einem offenbar höchst unsichern Führer, der auch sich selbst gar nicht ausweisen kann über seine Zuverlässigkeit, in den wichtigsten Dingen Alles anvertraut; — von einem solchen Gefühle kann überdieß in der Lehre vom Gefühlsvermögen nicht Rede sein, indem darin gar keine Beziehung auf Wohlgefallen und Mißfallen liegt, welche die Gefühlslehre allein zum Gegenstande hat. — Zuweilen nimmt man das Wort religiöses Gefühl auch wohl in dem Sinne, worin es so viel ist als religiöses Gemüth; so wenn man sagt: Der Mensch hat viel religiöses Gefühl; — in dieser Bedeutung des religiösen Gemüthes (auch Sinnes) kann es allerdings beibehalten werden, wenn man nur das Uneigentliche und Metonymische der Redensart nicht verkennt, worin die Wirkung für die Ursache genannt wird.

So wie aus der Betrachtung der menschlichen Kräfte und ihrer Verhältnisse zu Anderm — namentlich zu dem Ideale derselben und dem ihnen angemessenen und nicht angemessenen Verhalten — die moralischen Gefühle entspringen, so entstehen die religiösen, wenn der Gegenstand unserer Betrachtung Gott wird, er allein schlechthin, oder im Verhältniß zu uns; und weil alle Seiten, wornach wir Gott uns vorstellen können und müssen, solche sind, wovon wir in uns selbst ein Abbild tragen, so werden die Gefühle, welche Gott in seinen Eigenschaften uns abnö-

*) D. h. sowohl in Sachen der religiösen Haltung, der Haltung des Menschen gegen Gott, und der dadurch bestimmten Haltung gegen die Menschen, der Religion im engern Sinne, als auch in Sachen der theoretischen Erkenntniß über die Beschaffenheit Gottes und der ihr korrelaten Beschaffenheit der Welt, oder in Sachen der theoretischen Theologie, — welche in einem vagern Sprachgebrauche allerdings auch in der Religion liegt.

thigt, auch denjenigen ganz analog sein, welche die menschlichen Eigenschaften und Kräfte einflößen.

Es ist klar, daß die religiösen Gefühle nur möglich sind auf den Grund einer Vorstellung und Erkenntniß von Gott; und daß es ganz vorzüglich von der Beschaffenheit dieser Vorstellung abhange, wie die Gefühle in uns sich bilden und darstellen. Denn grade so, wie das moralische Gefühl, etwa der Achtung der Menschenwürde, von der Erkenntniß der menschlichen Kräfte, namentlich der Freiheit, abhängig ist, mit der vorgestellten höhern Reinheit derselben steigt und fällt, so kann es auch nur gehen mit dem religiösen; so wenig das erstere willkührlich ist, so nothwendig bestimmt ist auch das zweite. Wer an keinen Gott mehr glaubt, kann auch keine religiöse Gefühle mehr hegen; und wer an einen so oder anders beschaffenen Gott glaubt, in dessen Freiheit steht es nicht mehr, in der Betrachtung seiner so oder anders zu fühlen; wer kann Schandthaten der Menschen hochachten, und wer einen menschlichen Gott anders als menschlich verehren? —

Zwei Verirrungen des menschlichen Gemüthes haben diesen Zusammenhang der religiösen und moralischen Gefühle mit ihren Gegenständen nur zu laut von jeher dokumentirt. Man hat oft die Gottheit als Menschheit gedacht, Gott zu den Menschen heruntergezogen, und auch wieder nicht selten den Menschen zur Gottheit emporgehoben; im ersten Falle entstand alle Abgötterei, im zweiten jede Art der Apotheose, beide mit gleich verderblichen Folgen für das religiöse Leben.

Hieraus ergibt sich die Abhängigkeit aller religiösen Gefühle von der theoretischen Erkenntniß über Gott, also auch die Abhängigkeit der religiösen Verehrung, der religiösen Stimmung und Gesinnung, wie deren Darstellung im Wollen und Handeln, kurz die Abhängigkeit der Religion von der Theologie, als welche letztere es mit der Erkenntniß Gottes, wie jene mit der Verehrung Gottes, zu thun hat.

Ferner folgt hieraus, wie ungemein wichtig und nothwendig es für das religiöse Gefühl und Leben sei, daß die ihm zu Grunde liegende Erkenntniß von Gott eine wahre, zuverlässige sei. So lange unsere Vorstellungen von Gott zwar wahre sind, aber in ihrer Wahrheit nicht

mit Ueberzeugung erfaßt sind, so lange sie uns nicht als völlig zuverlässig gewiß sind: so lange können unsere Gefühle nicht Kraft und Leben bekommen, so lange entstehen im Gemüthe mehr religiöse Anwandlungen, als volle Gefühle. Es geht auch hier, wie mit den moralischen Gefühlen; — so lange nur eine verworrene Vorstellung von der menschlichen Natur, und mehr schwache unsichere Ahndung eines edlen, höhern Funkens zu Grunde liegt, ist auch die Achtung nicht reges Gefühl, nur flüchtige Anwandlung von derselben, welche der wechselnde Augenblick leicht ganz zerstiebet und dann wieder leicht zur Schwärmerei erhebt.

So lange aber die Erkenntniß von Gott nicht wahr, sondern falsch ist, so lange können auch nicht die religiösen Gefühle, welche diesen edlen Namen eigentlich allein verdienen, in uns aufkommen, sondern nur falsche und After-Gefühle, die dann um so gefährlicher und schädlicher sind, je kräftiger das religiöse Moment im ganzen Leben sich darstellt. — Wer die Menschheit nur erkannt hat in Schandthaten, und nur diese im Sinne hat, wenn er an die Menschheit denkt, die er dann nur als pure und grenzenlose Schwachheit sich denken kann, kann unmöglich noch die Menschheit achten, für sie richtig fühlen; so auch kann man für Gott unmöglich richtig fühlen, wenn man ihn verkannt hat.

Darin liegt der Grund, warum die Menschen in ihren religiösen Gefühlen so sehr weit von einander abweichen; sie gehen von zu verschiedenen Vorstellungen von Gott aus, und dies kommt daher, daß die Weisen, worin, und die Quellen, woraus sie ihre Vorstellungen entnehmen, selbst so sehr verschieden sind. Wie verschieden ist daher nicht das religiöse Gefühl des unterrichteten Christen von dem des talmudistischen Juden, und von dem des fatalistischen Muhamedaners? Daher kommt es denn auch, daß oft die religiösen Gefühle gar keinen moralischen Gehalt mehr haben; statt ihn in sich aufzunehmen, haben sie ihn verschlungen und vernichtet.

Es ist daher für das menschliche Gemüth und Leben nichts so wichtig, als eine sorgfältige Prüfung der Grund-

lage der Religion; und diese Grundlage ist nur in zweien Fällen eine solide;

Erstens: wenn die Gotteserkenntniß zwar bloße Vernunfterkenntniß, aber doch eine solche ist, welcher der reflektirende Mensch sein Vertrauen nothwendig schenken muß, d. h. eine wahrhaft rationale oder philosophische.

Zweitens: wenn sie zwar nicht durch die bloße Vernunft und deren Spekulation erworben ist, aber doch aus solchen positiven Erkenntnißquellen, z. B. Schriften, mündlicher Mittheilung und dergleichen, entnommen wird, von denen man auf rein vernünftigem Wege, rein rational die Ueberzeugung gewonnen hat, daß in ihnen wahre Aufschlüsse über Gott enthalten seien, oder doch solche, denen man sich überlassen dürfe.

In einer solchen Erkenntniß über Gott wird Gott selbst in jedem Falle als der Schöpfer der Welt und des Menschen gefunden, der durch sich d. h. absolut da ist; dessen Erkenntniß das Ganze durchdrang, ehe es war, der in seinem Erkennen zugleich schaffend ist; als ein Wesen, das unveränderlich in seinem Erkennen und Wollen, zugleich das unabhängigste im Sein und Wirken, auch in allem seinem Wollen heilig ist; als ein Wesen, das aus der vollkommensten Erkenntniß und Werthschätzung, die in der anschauenden Erkenntniß des Werthes gegeben ist, nur das an sich Gute will, und den Menschen im Besondern wohl will, und gütig ist aus Werthschätzung ihrer selbst, um der Würde willen, welche er aus Güte ihnen verliehen hat. Diese und andere Eigenschaften in Gott können zwar auf rein philosophischem Standpunkte nicht als unendlich im vollendeten Sinne des Wortes erkannt werden, aber doch als unermeßlich für unsere Begriffe, als überschwenglich; — auf positiv-christlichem Standpunkte aber sind sie als eigentlich unendliche erkennbar.

Es gibt hiernach eine philosophische und eine positive Religionslehre, welche letztere so vielfach ist, als es religiöse Partheien und Korporationen gibt, welche, auf verschiedenen positiven Erkenntnissen fußend, sich allein die richtigen Erkenntnißquellen beimessen; und um hierin dann die Richtigkeit der Urtheile zu prüfen, ist die rationale Religionslehre — die Religionsphilosophie — minde-

stens in ihren Elementen so nothwendig, als die rationale Theologie nothwendig ist, um jede positive Theologie zu begründen, und als das Auge nothwendig ist zum Sehen.

§. 244.

Fortsetzung.

Die menschliche Vernunft sowohl, als die Offenbarung lehrt uns Gott kennen als ein persönliches Wesen mit Erkenntniß- und Wollenskraft, oder kurz: als erkennende und wollende Kraft selbst. Sich selbst überlassen, erkennt die Vernunft Gott nach beiden Seiten hin als ein erhabenes Wesen, als ein so erhabenes Wesen, daß wir ihn mit unsern Begriffen nicht mehr getreu umfassen können; — alle menschliche Erkenntniß, alles menschliche Wollen verschwindet dagegen in Nichts; die Offenbarung lehrt uns, daß die Erkenntniß- und Wollenskraft in Gott nach allen Seiten unendlich sei, so daß nun aller Vergleich mit den analogen Eigenschaften der Menschen vollends verschwindet.

Jedoch kann es für das religiöse Gefühl — oder auch die Verehrung Gottes — nicht von gleicher Wichtigkeit sein, von welcher Seite der Mensch Gott in Betracht zieht, — Gott ist zwar in sich Einheit, aber eine solche, die doch viele Seiten bietet; und dann ist gewiß, daß wir diejenige Seite in Gott, welche wir unbedenklich in Gott als die erhabenste erachten müssen, und als bestimmend alle andern, auch überall zur Grundlage der Betrachtung machen müssen, wenn die religiösen Gefühle Wahrheit haben und nicht After-Gefühle werden sollen. Der Wille in Gott ist seine höchste Seite, ihm dient seine Erkenntniß und seine Macht, welche letztere wieder seiner Erkenntniß anner ist.

Nun sind es zwei Rücksichten, welche alle unsere Gefühle gegen Gott auf den Grund der Betrachtung seines Willens bestimmen; a) die Rücksicht auf die Wesenheit, und zwar den Willen Gottes, sowohl an sich selbst, als in den Verhältnissen gedacht, worin er sich zu uns und uns zu sich gesetzt hat; b) die Rücksicht darauf, wie wir uns gegen ihn gestellt haben.

ad a. Die Rücksicht auf die Wesenheit Gottes, namentlich auf seinen vollkommenen Willen, bietet der Betrachtung drei untergeordnete Rücksichten; nämlich:

aa. Die Rücksicht auf Gottes Wesenheit, namentlich seinen vollkommensten Willen, rein an sich selbst betrachtet; — hier entstehen auf dem höchsten religiösen Standpunkte Anbetung Gottes und tiefe Ehrfurcht vor ihm. Ersteres Gefühl kann nur durch die Betrachtung des heiligen Willens in Gott gewonnen werden, und zwar des Willens in Gott allein, weil nur in ihm die Heiligkeit unendlich, somit für unsere Begriffe so überschwenglich ist, als das Gefühl der Anbetung für unser Gemüth, das für sie gleichsam nicht Raum genug hat; wir sinken geistig in den Staub hin und fallen unwillkührlich knieend in Andacht vor ihm nieder. — Diese Anbetung ist der Grundstein und das eigentliche Element aller Religion; in ihr liegt die vollkommenste Hochachtung, deren wir fähig sind, und die uns gleichsam übermannt. — Sie führt zur Ehrfurcht vor Gott hinüber; unsere moralische Schwäche begründet nämlich, auch ohne vorgestellt zu sein, eine gewisse heilige Scheu, Besorgniß und Furcht, dem heiligsten Wesen mißfällig zu werden, d. h. Ehrfurcht.

bb. Die Rücksicht auf Gottes Wesenheit und Willen in Verbindung mit der Rücksicht auf unsere Wesenheit, oder Gottes Wesenheit gedacht in Verhältniß zu der unsrigen; diese wirkt vorzüglich das Gefühl der Demuth vor Gott, ein bescheidenes Zurücktreten vor Gott wegen des unendlichen Abstandes unserer Würde von seiner Erhabenheit, und die Anerkennung seiner unendlichen Erhabenheit über unsere Schwäche. — Diese Demuth stimmt zum moralischen Gehorsam gegen Gottes heiligen Willen.

cc. Die Rücksicht auf die Richtung des Willens Gottes gegen uns. Sein heiliger Wille ist auch ein gütiger und liebender Wille gegen uns Menschen, der uns zum Gefühle des kindlichen Dankes, kindlicher Dankbarkeit und der Liebe zu Gott stimmet. — Die Dankbarkeit gegen Gott ist zwar schon dann schlechthin Ausbruch unseres Gemüthes, wenn nur die Ueberzeugung von seiner Güte gegen uns ins Leben tritt; aber diese

Dankbarkeit würde wieder schwinden, wenn der Gedanke aufkommen könnte, daß Gott nicht mit Freiheit und aus Werthschätzung Unserer uns gütig wollte, sondern aus objektiver Nothwendigkeit seiner Natur. Wir können es der Erde nicht danken, daß sie uns die Früchte des Feldes gebiert, dem Baume nicht, daß er uns sein Obst bietet; dafür ist unser Gemüth nicht gemacht, und nur ein kühner Schwung der Phantasie des Dichters kann solchem Gefühle des Dankes gegen blind wirkende Naturkräfte noch einigen Anschein der Natürlichkeit geben, wenn er diesen auch Seele und freien Willen leihet; — also nur der freien Güte können wir dankbar begegnen, und die Dankbarkeit gegen solche ist uns allein natürlich, aber auch nothwendig, physisch nothwendig der Ansatz und die Stimmung zu ihr; moralisch nothwendig ihre Ausbildung und ihr Ausdruck. — Die *Liebe* zu Gott, dasjenige Gefühl, wovon nach dem Geiste des Christenthums unser Leben durchdrungen sein soll, ist ein Analogon der reinen Liebe zu Menschen. In der Liebe liegt als Hauptcharakterzug, daß sie gern bei dem Geliebten verweilt, ihm gern nahe ist. In Beziehung auf Gott, welcher uns nicht als Sinnenwesen begegnet, kann im *eigentlichen* Sinne daher von Liebe gegen ihn nicht Rede kommen, nur in einem *analogen*. Es gibt eine Liebe zu Menschen, welche das harmonische Verhältniß zur Quelle hat, worin zwei Seelen zu einander stehen, und das sie gleichsam an einander schmiegt, sie ist gemeiniglich blinde Zuneigung; — so kann die Liebe zu Gott nicht begründet und entstehend gedacht werden; theils aus demselben Grunde, theils, weil Gott als heiliges Wesen gedacht werden muß, das durch das Gefühl der tiefen Ehrfurcht unser Gemüth eher in einer gewissen Entfernung von Gott erhalten, als ihm näher bringen dürfte. Es muß hier an eine Liebe gegen Gott gedacht werden, welche als Drang nach näherer geistiger Verbindung mit Gott in der Anschauung seiner durch die liebevolle Güte Gottes gegen uns erregt wird, die uns zu sich heranzuziehen thätig ist. Diese Liebe, als Drang mit Gott näher verbunden zu werden, kann erst nach und nach entstehen und vollendet werden durch Befreundung mit dem Gedanken der Heiligkeit in Gott, und durch eine Liebe oder Zuneig-

ung zu Menschen, welche das Wohlgefallen an der menschlichen Würde zu ihrer Basis hat; jene Liebe, welche erst durch sittliche Veredlung gewonnen wird, und dann die Wärme des Gefühles verbindet mit der kalten Hochachtung und Ehrfurcht. Solche Liebe gegen Gott wird daher eher pietas und charitas, als amor heißen müssen; — eine Inbrunst der Liebe und heiße Liebe darf man hier nur höchst uneigenthümlich nennen, und wo sie wirklich vorkommen, da haben sie andere Grundlage, als die Eigenschaften in Gott, und nach der Lehre mancher Aerzte soll dieselbe eine sehr unreine und selbst schmutzige sein können; auch kann Schwärmerei und irrige Gotteserkenntniß dazu führen. Wärme der Liebe ist besser, als Brand und Hitze. — Wir erlauben uns die Bemerkung, daß die lateinische Bibelübersetzung viel gewöhnlicher die Worte diligere, dilectio und charitas gebraucht, wenn von Liebe zu Gott die Rede ist, als die Worte amare und amor.

(Wenn neben dem Willen in Gott auch auf die unendliche Erkenntniß in Gott gesehen wird, dann entstehen noch namentlich die religiösen Stimmungen der Hoffnung auf Gott, des Vertrauens auf Gott, der Ergebenheit in seine weise Fürsehung, des himmlischen Sinnes u. s. w.; denn um hier vollständig die Sache zu behandeln, müßten wir die Religionslehre selbst behandeln, was man hier nicht fordern kann).

ad b. Sehen wir auf unser sittliches und unsittliches Verhalten, als wodurch wir uns mit Freiheit in verschiedene Verhältnisse zu Gott setzen, so gehen auch die moralischen Gefühle, die sich auf unser Handeln, auf uns und unsere Mitmenschen beziehen, in religiöse Gefühle über.

Uns und Andere achten wir auf religiösem Standpunkte dann um so höher, je mehr wir in uns und ihnen das Ebenbild der heiligen Gottheit wiederfinden. — Die Gefühle der Achtung und Verwerfung unseres Thuns und das Gefühl der Reue erhalten einen höhern Charakter, eine höhere Weihe; sie erfolgen nicht mehr aus der Erkenntniß der Angemessenheit und Unangemessenheit des Thuns zur menschlichen Wurde, sondern aus der Erkenntniß der Angemessenheit und Unangemessenheit zu Gottes heiligem Willen, welchem unser Wille sich annähern soll. Die

Selbstverachtung und Reue nehmen nicht bloß an Intension zu wegen der Wirkung des größern Kontrastes zwischen unserer Willensschwäche und dem unendlichen wirksamen und heiligen Willen in Gott, sondern gestalten sich um zur Verachtung und Reue aus religiösem Beweggrunde, da sie früher nur moralischen Beweggrund hatten; — die Sünde erscheint nunmehr als Verletzung des heiligen Willens Gottes, als Empörung gegen die heilige Ordnung der Dinge, worauf der Wille Gottes gerichtet ist.

Aus allem Gesagten ergiebt sich, daß die wahren religiösen Gefühle richtige theologische Vorstellungen von Gott zu Grunde haben müssen; aber eben so nothwendig müssen die moralischen Gefühle zu Grunde liegen, also bereits erregt sein; für Menschheit muß unser Herz bereits geschlagen haben, wenn wir für Gott fühlen wollen. Die Hochachtung gegen Gott, gesteigert bis zur Anbetung, die Ehrfurcht vor ihm, die Dankbarkeit gegen ihn und die Liebe zu ihm sind schlechterdings unmöglich, wenn nicht früher schon die analogen Gefühle für Menschheit in uns rege waren. Die Hochachtung Gottes z. B. bezieht sich zurück auf den freien und heiligen Willen in Gott; denken wir uns diesen nämlich aus Gott weg, so wird nach Zeugniß des Bewußtseins auch die Hochachtung unmöglich; die Hochachtung gegen Gott, als ein heilig wollendes Wesen, ist aber doch sicher so lange unmöglich, bis uns ein guter freier Wille, um nicht zu sagen: ein heiliger Wille, oder — um noch weniger zu sagen, — ein gutes Wollen außer Gott begegnet ist; so lange dies nicht geschieht, fehlt es uns an der Möglichkeit der Vorstellung eines heiligen und selbst eines freien Willens, weil wir diesen Begriff, wie überhaupt alle, nur verständlich bilden, wenn wir sie, obgleich sie a priori sind, an den Gegenständen unserer Erfahrung bilden. Haben wir daher den göttlichen Zug der Freiheit im Innern des Menschen noch nicht wahrgenommen und überdies dann in uns nicht das Gefühl der Hochachtung gegen Menschheit gehegt: so wird Gott uns nie, als höchstens in einem blinden, regellosen und grundlosen Aftergefühle, Gegenstand der wahren Anbetung werden können. — Ganz so steht es mit der Dankbarkeit und Liebe; wer Menschen noch nicht dankte, dessen Herz ist nicht dazu

disponirt, um Gott danken zu können, weil es ihm in Betreff der Güte der Gottheit am leichtesten so scheint, als kämen ihm die Gaben der Güte von selbst, wie ohne Grund von der blinden Natur. Dankbarkeit der Kinder gegen die Eltern, als bloße Sache des Gefühles betrachtet und als unwillkührliche Aeußerung ihres Gemüthes, ist daher eine schöne Pflanze, die man nicht sorgsam genug pflegen kann, um den Menschen zum Danke gegen Gott ein gefühlvolles Herz zu bereiten. Und vollends die himmlische Liebe! wie sollte sie das Innere zu Gefühlen für Gott erwärmen können, wenn sie nicht schon die Menschheit umschlungen hatte? Sagt uns ja der Jünger, der nur Liebe selbst war: Wer seinen Nächsten nicht liebt, den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht?

Also das religiöse Gefühl muß fußen auf dem moralischen, die Religion auf Moral, religiöses Leben auf Humanität; — ohne dies gibts nicht Religion, sondern Sabadienst und Schwärmerei.

Aber auch umgekehrt! Die Humanität muß religiöse Grundlage haben; unsere Moral, die auf Achtung der Menschheit fußt und dann auf Liebe zu derselben dringt, diese selbe Moral, die die Grundlage der Religion werden muß, muß auch wieder auf Religion gebaut werden; so fordert es mindestens das Christenthum, und auch die Vernunft; ist dieser Satz aber dann nicht mit jenem erstern im Widerspruche?

Keineswegs; wenn die religiösen Gefühle nach Anleitung der bloß moralischen bereits unser Inneres ergriffen haben, dann ist es bei dem Gedanken des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen, den er zur Hochachtung und Liebe gegen sich verpflichtete, nicht anders möglich, als daß alles menschliche Denken, Fühlen, Wollen und Thun gegen Menschen nach und nach eine religiöse Ader erhalten; daß also auch unser Handeln gegen die Menschen stets nach dem Gesichtspunkte der Gott schuldigen Liebe geleitet werde; daß also alles, was Pflichterfüllung gegen Menschen schon an sich ist, doch die Form der Pflichterfüllung gegen Gott annimmt. So entsteht dann das religiös-moralische Gefühl und unter Einfluß des Willens das religiös-moralische Leben. Und dies ist auch durchaus nothwendig für die

Angelegenheiten der Menschen. Humanität ohne Religion zerfällt, wie schwaches Flittergold bald zerstiebt in Nichts; sie hat nicht die Stärke des Gefühles, oder doch nicht die Dauerhaftigkeit, die allein jene Gefühle haben können, welche die unveränderliche Natur der Gottheit in ihrer ganzen Erhabenheit zu ihrem Inhalte haben.

Kurz! Religion kann nur gedeihen auf moralischem Boden; aber sie nimmt auch dann die Moral in sich auf, veredelt sie, ertheilt ihr eine höhere Weihe.

Anm. 1. Hieraus wolle man nun nicht schließen, daß unseres Dafürhaltens die Religion allein Sache des Herzens oder des Gemüthes sein solle und sei: vielmehr ist das bloße religiöse Gefühl nur die Grundlage und Bedingung der eigentlichen Religion; die Verehrung Gottes, innere und äußere im Wollen und Handeln, ist als solche im hohen Grade Sache des Willens, und muß auch in gleich hohem Grade als Sache des Erkennens erscheinen. Nur in den Pietisten, Quietisten, Mystikern und Schwärmern scheint sie sich fast auf das Gemüth zu beschränken, das nur zuweilen noch in Handlungen ausbricht, welche genug verrathen, wie abnormaler Natur diese Menschen seien.

Anm. 2. Außer von Gott und Menschen haben wir noch Vorstellungen von andern vernünftigen Wesen, welche eben so, wie jene Gegenstand moralischer und selbst religiöser Gefühle werden können: ihre über die menschliche hinausgehende Vollkommenheit sichert ihnen unsere Verehrung im Gefühle der Hochschätzung, und ihre moralische Versunkenheit macht sie uns verachtungs- und verabscheuungswerth. Weil wir aber von solchen Wesen vernünftiger Weise nichts wissen und aussagen können, was nicht aus positiven Erkenntnißquellen entnommen wäre, wir aber auf diese Positivitäten hier nicht eingehen können, so haben wir auch mit dieser bloßen Andeutung hier der Sache genug gethan.

Empirische Psychologie.

Dritter Theil.

Die Lehre vom Begehrungsvermögen.

§. 245.

Eintheilung dieser Lehre.

Der Lehre vom Begehrungsvermögen müssen wir wieder eine allgemeine Reflexion und Uebersicht voranschicken, um darin den Anfangspunkt dieser Lehre, den Fortgang und den Endpunkt so bestimmt zu bezeichnen, als es für die vollständige Behandlung des Begehrungsvermögens nothwendig ist und für die Ueberzeugung, daß man die Lehre vollständig behandele, wenn man darnach verfahre. Und alsdann scheint folgender Gang der angemessenste zu sein:

Weil wir die verschiedenen Klassen der Zustände behandeln wollen, welche im allgemeinen Sprachgebrauche Begehren heißen, nach allen Beachtung verdienenden Rücksichten, und den besondern Arten dieser Zustände auch jedesmal eine besondere Anlage der menschlichen Seele entsprechen muß, — die besondere innere Möglichkeit dieser Zustände: — so wäre es am meisten dem Charakter der empirisch-psychologischen Untersuchung angemessen, nach der Verschiedenheit der dafür in uns gegebenen Vermögen diese Zustände abzureihen und darnach zu behandeln. Die mensch-

liche Natur im Begehren gäbe dann für unsere Lehre den Eintheilungsgrund ab.

Allein die begehrende menschliche Natur wollen wir noch erst kennen lernen durch die Behandlung der Zustände; und sollten wir auch über jene schon eine Erkenntniß aus dem Leben mitbringen, so ist diese doch immer nur auf frühern psychologischen Ansichten basirt gewesen, so daß sie mit ihrer Richtigkeit selbst problematisch wird, sobald wir die Begehrungszustände im Menschen wissenschaftlich behandeln wollen. — Unmittelbar kann also jener Eintheilungsgrund, von der Verschiedenheit der zu Grunde liegenden Kräfte entnommen, der Wissenschaft nichts nützen.

Auch die Verschiedenheit der Objekte, worauf das sogenannte Begehren gerichtet ist, kann den Eintheilungsgrund nicht abgeben; denn sie ist an sich eine bloß äußere, und sollte auch einer gewissen Verschiedenheit der Objekte des Begehrens eine innere Verschiedenheit im Begehren entsprechen, so müßte doch diese selbst aufgefaßt werden, und konnte nur höchst zufällig gefunden werden durch die Reflexion über die Verschiedenheit der Objekte.

Außer dem Objekte des Begehrens und außer dem Vermögen, welches uns zum Begehren desselben fähig macht, kennen wir überall im sogenannten Begehren noch ein Motiv, das zu ihm fortbewegt, und uns bereits psychologisch bekannt geworden ist.

Es ist nämlich durch sich selbst einleuchtend, daß wir (unsere Kräfte) um unserer natürlichen Einrichtung willen nicht nach Etwas hinstreben können, was nicht irgendwie unsern Kräften zusagt; — denn so gibt es die Beobachtung der Natur in Betreff aller lebenden und selbst aller leblosen Dinge; wie sollte der Mensch, das oberste Glied in der Reihe der Wesen diese Natürlichkeit verlassen? — Die Magnetnadel strebt nach Norden; die Richtung sagt ihr zu, erhält und steigert ihre magnetische Kraft; und in ihrem Widerstreben gegen Impulse, die sie anders richten wollen, möchte sie gleichsam aus innerm Drange laut erklären, daß ihr in jeder andern Richtung nicht wohl sei; — so strebt die Pflanze ihrer Vollendung entgegen, indem sie aus der unzähligen Menge der verschiedenartigsten Stoffe diejenigen in sich aufnimmt, die ihr allein zusagen; sie stellt sich in

jedem Augenblicke, so viel als möglich, den für sie förderlichsten Einflüssen offen entgegen, um sie aufzufangen; — ganz analog die ganze thierische Welt und eben so der Mensch. Ganz analog der Mensch, sagte ich, weil wir keine Erfahrung darüber haben, also auch keine direkte Erkenntniß darüber erwerben können, was denn dem Streben des Menschen im Thiere, in der Pflanze und im Metalle und Steine entspreche, und umgekehrt. — Daher ergreift der Mensch dasjenige als ihm zusagend, was ihm in seinem jedesmaligen Zustande als Solches geboten wird, in einem Zustande, der im Thiere noch ziemlich vollkommenen Vergleich bietet, in der Pflanze und im Steine kein Adäquates mehr findet, nämlich im Gefühl.

Wir können daher alles Bestreben der Wesen in der Natur ansehen als die Befolgung eines allgemeinen Naturgesetzes, wodurch jedes Wesen bestimmt erscheint, nach demjenigen unablässig zu ringen, welches seinen Kräften, seinem innersten Wesen irgendwie zusagt; dies Zusagen kündigt sich im Menschen, — der wissen sollte, was die Natur in ihm und mit ihm wolle, und dem der Schöpfer durch diese Stimme der Natur seine Bestimmung ankündigen ließ, — in einem Gefühle für diese Sache an; auch dem Thiere wird seine Bestimmung angewiesen in dem Wohlgefallen und Mißfallen an dem wozu es zwar nicht streben soll, aber streben muß; nur, daß das Thier diese Stimme der Natur nicht versteht, was aber auch wieder wegen ihrer Eintönigkeit für das Thier nicht nothwendig ist, um so weniger, da es ihr folgen muß, auch ohne sie verstehen zu können; — die nicht animalisch belebte Natur bleibt allein ohne Lust und Unlust, ohne Gefühl für das, was ihr zusagt; je näher aber die Thierwelt der Pflanzenwelt rückt, desto mehr verliert sich dies im Thiere, und je näher die Pflanzenwelt in ihren Arten an die Thierwelt rückt, desto mehr werden wir versucht, auch ihr ein schwaches Analogon der Lust und Unlust zuzuschreiben, des Wohlseins und des Uebelseins.

So also strebt die ganze Natur (und in ihr der Mensch) nach größter Vollendung ihrer selbst, und der Mensch findet naturgemäß den Gegenstand seines möglichen Bestrebens dann in seinem Wohlgefallen und Mißfallen an Dingen,

so daß er begehrt und erstrebt, was ihm wohlgefällt, das verabscheut und flieht, was ihm mißfällt. — Daß das Wohlgefallen und Mißfallen selbst entspringen können aus der Angemessenheit und Nichtangemessenheit der einwirkenden und vorgestellten Dinge zu einer natürlichen Richtung auf das Handeln und Begehren, ist schon früher §. 208. S. 64—5. angedeutet, steht aber hiemit nicht im Widerspruche, weil man aus solchem eingetretenen Wohlgefallen und Mißfallen wieder auf die Richtung im Begehren aufmerksam werden, und wieder selbst zum Begehren hinkommen kann. — Wenn daher alle Dinge dem Menschen nur von der Seite wohlgefällig wären und erschienen, wornach die Natur sie ihm als Gegenstände des Bestrebens nahe gelegt hat, oder wenn der Mensch nur einer Schätzung der Dinge fähig wäre, und in dieser nicht durch allerlei Einflüsse, selbst durch seinen korrumpirten Zustand, womit er wegen der Sünde Adams ins Dasein tritt, mannigfach irregeleitet werden könnte, gewiß! er würde dann unfehlbar seine volle Bestimmung erreichen, wenn er nur dem nachginge, was ihm wohlgefällig, dasjenige flöhe, was ihm mißfällig erschiene.

Was also dem Menschen mit seinem Dasein als Gegenstand des Begehrens vorgesteckt ist, das ist als solches erkennbar für ihn durch sein Wohlgefallen und Mißfallen an den Dingen, und dieses Wohlgefallen und Mißfallen kann als sicherer Leitfaden dienen, um durch ihn in alles Begehren hineingeführt zu werden.

Aber die Dinge erregen, wie bemerkt ist, im Menschen ein verschiedentliches Wohlgefallen und Mißfallen, sprechen nicht selten von der einen Seite an, während sie von der andern abstoßen; sie ziehen bald an, bald stoßen sie ab, nach der Verschiedenheit der Umstände und Einflüsse und der Seiten im Menschen, auf welche die Dinge Eindrücke machen. Es steht zu erwarten, daß die im Menschen möglichen Bestrebungen den möglichen Arten und Verhältnissen des Wohlgefallens und Mißfallens folgen werden, und wie die eine Art des Wohlgefallens verschieden ist von der andern, so wird es auch verschiedene Arten des Begehrens geben.

Unsere Gefühle — in denen alles Wohlgefallen und

Mißfallen gelegen ist — haben wir in der Lehre vom Gefühlsvermögen eingetheilt in sinnliche, ästhetische, intellektuelle und moralische (eingerechnet das Rechtsgefühl und die religiösen Gefühle); und darnach würde es dann eben so viele Arten des Begehrens geben, als es hier Arten der Gefühle gibt. So ist es auch wirklich; aber im Begehren fallen die den Gefühlen entsprechenden Zustände nicht mehr so weit auseinander, als die Gefühle; und je näher die Arten der Gefühle zu einander rücken, desto eher noch schwindet die Verschiedenartigkeit der Begehrungszustände. So stehen die ästhetischen Gefühle zunächst den sinnlichen, die intellektuellen den moralischen; und hingesehen auf den Einfluß, den diese Gefühle im Bewußtsein auf unsere Möglichkeit zu begehren ausüben, dann wirken die sinnlichen und ästhetischen Gefühle wegen der Reize ihrer Gegenstände in gleicher Art unser Begehren, in dem Zustande des sinnlichen, rücksichtlich des ästhetischen Genusses zu beharren u. dergl.; — die intellektuellen Bestrebungen aber geben, wie die intellektuellen Gefühle in die moralischen einfließen und mit diesen zu einer Art von Gefühlen werden — rücksichtlich in die sinnlichen einfließen, um mit diesen sich zu amalgamiren —, die intellektuellen Bestrebungen geben so über in die moralischen, rücksichtlich in die sinnlichen Bestrebungen.

Nach klarem Zeugnisse des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns unterscheiden sich nun auch die durch die Gefühle ins Leben gerufenen Bestrebungen im Menschen so, daß die einen durch die Gefühle unmittelbar geleitet und bestimmt werden, welche auf Reizen selbst beruhen, z. B. das Begehren nach beliebter Speise; die andern z. B. das Bestreben nach einem edlen Charakter, als dem Gegenstande eines reinen Wohlgefallens, nicht durch die Schätzung nach ihrem (innern) Werthe schon bestimmt und gegeben werden; was sinnlich und ästhetisch wohlgefällt und deßhalb begehrt wird, das hat uns durch seine Reize zum Begehren fortgezogen; was aber nur moralisch und etwa deßhalb auch intellektuell gefällt, das mögen wir zwar auch begehren, erstreben es aber noch nicht thätig, durch Reize dazu vermocht; sondern dazu müssen wir mit mehr eigener Kraftverwendung konkurriren, so daß ein inneres

Moment mehr in diesen Bestrebungen liegt, als in den sinnlichen. Ist das intellektuelle Wohlgefallen ohne ein moralisches da, so theilt das entsprechende Begehren den Charakter des Begehrens der ersten Art.

Wir theilen daher die Zustände, welche ein Begehren sind und heißen, in zwei Klassen, wovon die eine die Zustände des sogenannten niedern Begehrens, die andere die Zustände des höhern Begehrens (des freien Willens) umfaßt; und diese Eintheilung fußet auf der Verschiedenheit der dem Begehren zu Grunde liegenden Zustände des Gefühls, und zugleich auf der gänzlichen Verschiedenheit des Einflusses, den die Gefühle auf die Vollendung unsers Begehrens ausüben; — und so unterscheiden wir ein unteres oder niederes und ein oberes oder höheres Begehrungsvermögen für jene beiden Klassen von Zuständen. Diese Bezeichnung beruhet sowohl auf der Bemerkung, daß die Begehrungen, welche dem sinnlichen Gefühle entsprechen, schon da leben, wo der Mensch noch im Ganzen auf seiner niedrigsten Stufe steht, als auch auf der andern, daß diese Begehrungen weniger selbstthätigen Antheil Unserer erfordern, als die andern, weßhalb sie als weniger edel und frei und erhaben erscheinen.

Unser dritte Theil zerfällt hiernach in die beiden Abschnitte:

Erster Abschnitt. Die Lehre vom niedern Begehrungsvermögen. Sinnliches Begehrungsvermögen. Sinnlichkeit im Begehren.

Zweiter Abschnitt. Die Lehre vom höhern Begehrungsvermögen. Vernünftiges Begehren. Vernünftigkeit im Begehren.

Daß wir die Lehre vom niedern Begehrungsvermögen zuerst behandeln müssen, ist aus dem schon angedeuteten Grunde klar, daß die niedern Begehrungen im Menschen sich eher entwickeln, als die höhern Begehrungen möglich sind, indem diese höhern Begehrungen ein Vernunftgefallen voraussetzen, und dieses eine Entwicklung der Vernunft erfordert, die dort selbst noch unmöglich ist; — und ferner folgt die Nothwendigkeit dieser Aufeinanderfolge in der Behandlung des Stoffes daraus, daß die empirische Psychologie eine getreue Darstellung des menschlichen innern

Lebens in seiner ganzen Entwicklung sein soll, wobei wir dann also auch die ersten Regungen und Thätigkeiten, so viel als möglich, zuerst aufzufassen und zu verfolgen haben. Vergl. §. 9. 10.

Bei dieser Eintheilung haben wir noch keine Erklärung des Wortes Begehren, gegeben; wir haben dies deßhalb nicht gethan, weil das Wort für sich selbst die fraglichen Gegenstände gewiß so vollkommen bezeichnet, als andere Worte es könnten, obwohl wir deßhalb eine Erklärung nicht für unmöglich erachten; unten ist sie uns nothwendiger, als sie es hier ist, weil die Eintheilung doch nicht aus dem Begriffe der Sache, sondern nur aus der Entstehung hier, wie überall in der Psychologie, entnommen werden konnte. — Vom Gefühle ist alles Begehren gänzlich verschieden, wiewohl beide in der engsten Wechselwirkung zu einander stehen. Das Gefühl ist ein Wogen und Schweben über dem einwirkenden oder vorgestellten Dinge, und besteht in einem Wohlbehagen oder Mißbehagen an dem Dinge; das Begehren ist die weitere Fortbildung der Zuneigung zu den Dingen, und sein Gegentheil, das Verabscheuen, die völlige Ausbildung der Abneigung von den Dingen; jener Zuneigung und Abneigung, wozu der Ansatz im Gefühle liegt als ein sich-Anschmiegen an die Dinge und als das Gegentheil davon; oder es ist ein Hinübergezogenwerden zu den Dingen und ein Zurückgestoßensein von ihnen, rücksichtlich ein sich-Hingeben an die Dinge, und ein sich-Zurückziehen von den Dingen; mehr und viel mehr, als das schwache Hinneigen zu ihnen und das schwache Abneigen von ihnen, was in den Gefühlen für die Dinge schon liegt; und auch diese, schon im Gefühle merkbare Hinneigung und Abneigung liegt im Gefühle nicht als ein wesentlicher und innerer Bestandtheil desselben, sondern schon als eine aus dem Zustande des Begehrens beigemischte Ingredienz; des Begehrens, welches die Natur mit dem Gefühle so innig verbunden hat, daß das Begehren seine Wurzel unmittelbar ins Gefühl hineinstreckt; und wie könnte auch das Begehren auf seinem nächsten Boden der Gefühle sprossen und wachsen, wenn es nicht mit seiner Wurzel auch im Gefühle gelagert wäre? — Eine weitere Unterscheidung des Be-

gehrens vom Gefühle halten wir hier mit Hinweisung auf §. 208. für überflüssig; eine Unterscheidung aber von allem dem, was Erkennen heißt, mit derselben Hinweisung für ganz entbehrlich, weil eine Verwechselung beider Größen, so viel wir wissen, noch nirgends vorkommen ist, und auch nicht leicht zu befürchten steht, da diese Dinge in der That durch ihre übergroße Verschiedenheit solche Verwechselung fast unmöglich machen.

Bevor wir aber auf den Gegenstand näher eingehen, bemerken wir im Allgemeinen noch:

1) Unter das Wort Begehren und unter das entsprechende Wort Begehrungsvermögen befasset die psychologische Sprache auch das Verabscheuen und das Vermögen zu verabscheuen, so daß in der Psychologie erstere Worte neben ihrer gewöhnlichen Bedeutung auch eine weitere Bedeutung haben. Die Psychologie geht dabei von der richtigen Voraussetzung aus, daß Verabscheuen und Begehren aus gleichartiger Quelle entspringen und gleichartige Zustände selbst seien, nur nach verschiedenen Richtungen hin sich erstreckend. Die Begierde nach Etwas ist auch ein Verabscheuen des Gegentheils, und so sind Begehren und Verabscheuen überdies ganz korrelat.

2) Um das Begehren und Verabscheuen passender unter denselben Namen zu bringen, hat man statt des Ausdrucks Begehrungsvermögen zuweilen den Terminus Bestrebungsvermögen gebraucht. Auf der einen Seite ist diese Umänderung passend, weil im Begehren wie im Verabscheuen wirklich in gleicher Art ein Streben gelegen ist; freilich in dem erstern ein Hinstreben zu dem Etwas, in dem zweiten ein Zurückstreben von ihm; — allein auf der andern Seite ist diese vorgeschlagene Bezeichnung auch weit unpassender, weil nämlich das Wort Streben nicht so bestimmt und ausschließlich psychische Zustände bezeichnet, womit wir es doch allein zu thun haben; und dies, weil das Wort Streben das Charakteristische außer Acht lassen muß, wodurch das Strben zu einem Begehren oder Verabscheuen wird. Zwar ist das Wort Bestreben, sich-Bestreben, schon angemessener in dieser Rücksicht, weil es mit seiner Bedeutung schon bestimmter in das Gebiet des Psychischen hinüberspielt, aber immer noch nicht genug,

um deßhalb den gewöhnlichen Terminus Begehren verdrängen zu dürfen. Wir bleiben daher bei dieser gewöhnlichen Bezeichnung. Uebrigens scheint E. Platner *) durch obigen Grund bewogen worden zu sein, das Wort Bestrebungsvermögen statt des andern zu gebrauchen, und Krug **) hält noch dafür, daß der Ausdruck Begehrungsvermögen nicht so passend sei, als der andere Ausdruck Bestrebungsvermögen, „da die Bestrebungen des Ich sich sowohl als Verabscheuungen ankundigen, wie auch als Begehrungen." — Aber genau betrachtet, so möchte die vermeintlich größere Angemessenheit des andern Ausdrucks wohl am Ende in Nichts verschwinden, selbst in der Rücksicht, wornach man ihn angemessener findet, weil wir doch nur von Bestrebungen nach Etwas sprechen können, diese aber offenbar die Verabscheuungen, die Zurückstrebungen eben so wenig umfassen, als etwa nur den Fall ausgenommen, daß man die Bezeichnung in weiterm Umfange gelten ließe, als die gewöhnliche Sprache ihn ausdehnt; und dann reicht man mit der ältern und gewöhnlichern Bezeichnung vollkommen aus.

3) Das Wort Begehren scheint das veraltete geren oder keren zu sein; so kommt (bei Schilter S. 19. u. d. W.) die Redensart vor: „**Hwer ist man, der ... keroet sehan taga cuate?**" „Wer ist der Mann, der — begehrt zu sehen gute Tage?" — Darnach hat man es in Verbindung gebracht mit gern, mit dem griechischen Worte χῆρ, dem lateinischen cor, carus; — und Begehren ist nach allem diesem mehr als Streben; es ist ein Streben aus Lust oder mit Lust. Man vergl. Eberhard's Synonymik, Art. Begehren. — Eben so enge würde Begehren durch keren zusammengebracht werden können mit dem alten Worte kueren, was so viel ist, als wählen; eine Bedeutung, die wir noch in derivaten Zusammensetzungen wiedererkennen, als in Churfürst = Wahlfürst; ja sogar in dem Worte Willkühr, was doch mit dem

*) Sieh' dessen Neue Anthropologie. §. 11—24.

**) Z. B. im Handbuche der Philosophie Bd. 1. §. 45. Anmerkung 2.

Begriffe des Begehrens offenbar so verwandt ist, wie jede species mit dem genus; sein Zusammenhang mit Geiten und Geiz soll bei den Minnesängern nachweislich sein. — Zuweilen hat man das Wort Begehren ableiten wollen von Gähren, was soviel als Aufbrausen bedeute, und hat auf die Worte Gier, Begier, Begierde hingewiesen, um diese Abstammung wahrscheinlich zu machen. Im Falle der Richtigkeit dieser Ableitung, die uns indessen wenig ausgemacht scheint, würde die Bezeichnung der Zustände des Begehrens von der Bezeichnung analoger Zustände und Erscheinungen in der Außenwelt entnommen sein; eine Entstehung der Bezeichnung, welche gewiß die Hälfte der psychologischen Terminen als gleichartige Beispiele für sich hätte. — Man vergl. §. 10. b. aa.

Die Lehre vom Begehrungsvermögen.

Erster Abschnitt.

Die Lehre vom niedern oder vom sinnlichen Begehrungsvermögen.

§. 246.

a. Niedrigste Stufe des Begehrens. Blinder Instinkt.

In der Darstellung des niedern oder sinnlichen Begehrens müssen wir wieder die Stufenfolge einzuhalten suchen, welche die Natur in der Entwicklung des sinnlichen Menschen selbst einhält; müssen also das Begehren verfolgen von der erkennbar niedrigsten Stufe durch alle Grade, in denen es noch sinnlich heißen kann oder sich selbst gleichartig bleibt.

Das (sinnliche) Begehren treffen wir auf seiner niedrigsten Stufe ohne allen Zweifel in jener Periode des Lebens mit Sicherheit an, in welcher der ganze Mensch selbst noch auf der niedrigsten Stufe seiner gesammten, körperlichen und geistigen, Entwicklung steht; d. h. in den ersten Anfängen und Tagen seines Lebens. Schon auf dieser Stufe finden wir ihn in Regungen und Bestrebungen, und zwar in solchen, welche von Lust und Unlust, Wohl und Wehe motivirt sind. Von dem ersten Augenblicke an, in welchem der Mensch die Augen dem Tageslicht öffnet, ist er ein Inbegriff vielfach erregter Kräfte, durch deren angemessene und nicht angemessene Erregung er Lust und Unlust ärndtet, obwohl er noch keines Bewußtseins derselben fähig ist; diese Lust und Unlust, namentlich die letztere, äußern sich beim Kinde in seiner ruhigen Miene, wie in seinem Schreien; die Unlust, das Mißbehagen augenfällig in dem Schreien, wenn die Mutter oder Amme es in die Windeln

einzwängt, oder wenn Mangel der Nahrung im Hunger und im Durste (oder wie man das besser bezeichnen mag, was im Kinde herrscht; denn Hunger und Durst kann man es nicht eigentlich nennen,) seine Kräfte in eine ihrer natürlichen Richtung, Thätigkeit und Entwicklung unangemessene Lage versetzt.

Lust und Unlust sind es, welche das Bestreben des Kindes leiten und ausprägen, obwohl der Grund des Bestrebens noch tiefer liegen mag.

Ich sagte, die Unlust äußere sich im Kinde bestimmter, als die Lust; — doch aber finden wir auch diese unverkennbar vor und wirksam; so saugt das Kind an der Mutter Brust, und es ist ihm sichtbar behaglich und wohl dabei; sein ganzes Aeußere verräth Zufriedenheit und mehr als diese; diese Lust begleitet das Kind fort im Saugen, bis sein Bedürfniß gestillt ist, wenn sie nicht gar das Kind im Saugen erhält; soll es aber eher entfernt werden von der Mutter, so äußert es sogleich ein Widerstreben, grade wie eine Stahlfeder, die man spannen will; aber dann ist auch wieder mehr sichtbar, nämlich Unlust, die das Widerstreben belebt, ihm Kraft gibt. — Daß die Menschen schon als Kinder die Unlust kräftiger äußern und fliehen, als sie die Lust suchen, daß jene in ihrem Streben wirksamer ist, als diese, beweiset, daß es den Menschen angeboren ist, was sich in allem Leben später zeigt, daß sie mehr das Uebel fliehen, als das Gute suchen, und mehr durch Furcht, als durch Hoffnung regiert werden müssen; — eine schlimme Andeutung über die Natur und den Charakter der Menschheit, weil doch darin sich eine übergroße Schwäche derselben verräth; denn nur Schwäche macht furchtsam.

Das Begehren des Menschen auf dieser Stufe und das entsprechende Verabscheuen begreifen wir aus einem sogenannten ursprünglichen blinden Triebe, den wir eben so oft Instinkt nennen. Das Streben geht hier auf einen angemessenen Zustand und dessen Festhaltung und Fortbildung, wie auf die Entfernung des nicht angemessenen Zustandes, ohne alle Vorstellung von beiden, aus blinder Naturbestimmung; denn das Vorstellungsvermögen bildet sich erst später aus, um dabei eingreifen zu können; und ganz gewiß geht das Begehren hier noch nicht auf vorgestellte oder

irgend erkannte Objekte; es geht schlechterdings blind nach Außen und wird durch die Objekte in ihrer unmittelbaren Einwirkung bald befriedigt, bald nicht befriedigt; im erstern Falle entsteht dann wieder Lust und Wohlbehagen, weil Angemessenheit in der Erregung der Kräfte; im zweiten Falle besteht die Unlust fort, das Mißbehagen, woraus auch wohl alle Begierde am ursprünglichsten begriffen werden muß; es entsteht das Mißbehagen, was die Unangemessenheit der Eindrücke zu dem Grade der Wirksamkeit der Kräfte verursacht. Vergl. §. 212.

Weil noch gar keine Vorstellung der Dinge, gar keine Vorstellung der Zustände, in diesen Momenten des Lebens annehmbar ist, so ist noch viel weniger eine Vorstellung, eine Idee eines zu realisirenden Zweckes, und wiederum noch weniger die Vorstellung eines anzuwendenden Mittels zum Zwecke annehmbar; vielmehr ist das Begehren in seinem ganzen Umfange blind, wie absichtslos. Obgleich aber die Vorstellung von Zwecken, — von zu realisirenden Vorstellungen —, und die Vorstellung von den Mitteln zum Zwecke, — also die Vorstellung von Zweckmäßigkeit der Zwischenhandlungen —, gänzlich fehlen, so fehlt es doch deßhalb dem instinktmäßigen Begehren keineswegs an allem Zwecke, noch weniger aber an aller Zweckmäßigkeit, d. h. an Angemessenheit des Verhaltens zu der Erreichung der etwaigen Zwecke in Anwendung der dazu führenden Mittel.

So wie nämlich der Mensch in dieser Periode ganz der Spielball und das Werkzeug der Natur ist, so ist er auch darin bestimmt und angeleitet, ihrem allgemeinsten Zwecke der Entwicklung, und hierin der Erhaltung der in ihr gelegenen Keime und Kräfte unterthan zu wirken. Solchem, für den Menschen rein objektivem Zwecke folgt der Mensch dann vielmehr als Objekt, denn als Subjekt, auf weise Anordnung der Natur oder ihres weisen Schöpfers so zweckmäßig, als er in gereifterm Alter seinen selbst gewählten Zwecken nur nachleben kann. „Durch Instinkt?" „fragst du? Durch ihn, den blinden, oder unverstän„digen, den Thiergeist? Durch ihn, antworte ich," sagt

Jakobi*), „den allein wahrhaft sehenden, den allein „aus der Quelle wissenden, den Geist der Vorsehung, „den Gottesgeist.“

Dem hülflosen Kinde gab die Natur im Instinkte den Klageton, den Schrei des Schmerzes, der das Herz der Mutter so tief durchdringt, daß sie der Noth des Kindes abhelfen muß, wenn sie nicht noch empfindlicher leiden will, als das Kind leidet, wenn sie nicht gar selbst vergehen will; — den Muskeln und Gesichtszügen gab die Mutter Natur eine übergroße Gelenkigkeit und Bildsamkeit, um auch in diesen schon den angemessenen und unangemessenen Zustand kund zu thun an diejenigen, welchen sie die hülflosen Kleinen zur Pflege anvertraut hat. Ohne der Mutter oder der Amme Brust zu saugen, würden wohl wenige Kinder die erste Woche durchleben; wer wollte sie aber das Saugen lehren, wäre nicht die ganze Natur aller unserer möglichen Anweisung zuvorgekommen, um sie entbehrlich zu machen bei ihrer totalen Nutzlosigkeit?

Auf dieser niedrigsten Stufe seines Strebens und Begehrens ist der Mensch gänzlich dem Thiere gleichgestellt, obgleich auch schon da in seinem ganzen Blicke sogleich ein erhabneres Wesen sich kund gibt; — mit dem Unterschiede jedoch leitet der blinde Instinkt oder Trieb die Menschen und Thiere, daß diese auf immer an ihn und seine Blindheit gebunden bleiben, jene sich über ihn allmälig erheben können; daß jene die ihnen von der Natur angewiesenen Zwecke als solche und in ihrem Werthe nie erkennen können, dem Triebe daher stets blindlings folgen, indeß die Menschen die von Natur ihnen angewiesenen Zwecke und Richtungen nach und nach sich zum Bewußtsein bringen, sie in ihrer weisen Einrichtung mit vollem Erkennen durchdringen können, weßhalb sie fähig sind oder werden, mit offenen Augen dem Triebe zu folgen, wohin er führt, ihn zu belauschen und selbst ihm die Folge zu versagen.

Die Thiere sind daher auch in allem Bestreben und Fliehen an den Instinkt gebunden; er herrscht in ihnen allgemein und unumschränkt; — er erreicht daher auch im

*) Von den göttlichen Dingen. S. 214. Bd. III. der gesammelten Schriften.

Thiere stets seine volle Entwicklung, und erhält die richtigste, zweckmäßigste Leitung. Weil das Thier nicht die Anlagen hat, den Trieb in sich selbst zu erforschen und dann seine Zwecke zu modifiziren, so bleibt auch jede Generation der Thiere genau auf derjenigen Stufe stehen, worauf die frühere sie versetzt hat und worauf diese selbst stand; keine Abänderung der Mittel, keine Abänderung in den Zwecken, die damit erreicht werden sollen; — vor Jahrtausenden waren die Thiere genau dasselbe, was sie noch jetzt sind; und wenn sie nicht in allen Zonen vollkommen gleichmäßig handeln, wenn auch die Hunde, von Europa nach Pensylvanien gebracht, im Laufe der Zeit sich geringern Modifikationen in der Weise, ihren natürlichen Zwecken nachzuleben, unterworfen zeigen, so ist dies wieder als reine Bestimmung der Thiere durch Natur zu denken, als Wirkung der Naturkraft, wie sie im Klima, in der Temperatur, in den Produkten des Landes ꝛc., sich wirksam beweiset, ohne daß das Thier davon irgend eine Vorstellung gewänne.

Selbst das Abrichten der Thiere durch Kunst kann sie über den Trieb nicht erheben; man kann die Affen abrichten, daß sie eine Komödie aufführen; aber das Ganze nimmt sich dann so aus, als wenn man leblose Maschinen zu jeder ihrer Verrichtungen durch Händeanlegung bestimmt; fast ohne psychischen Antheil erfolgen die äußern Handlungen und wahrhaft holpericht genug; man werfe Nüsse auf das Affentheater, ich denke, diese wirkten dann naturgemäß mit mehr Gewalt auf ihre Operationen, als alles Abrichten ihrer Herrn. — Daß die Thiere in allen kommenden Generationen nicht anders handeln und begehren, als sie in den frühern handelten und begehrten, will uns daher immer noch nicht begreiflich werden aus dem Umstande, daß die Menschen sie nicht in ihre Bildungsanstalten aufnehmen, und daß sie selbst keine Lehranstalten und Universitäten organisiren; ja dieser Mangel aller Vorrichtung zur Vervollkommnung ist bei ihnen selbst auch wieder zu begreifen aus einem totalen und blinden und nothwendigen Bestimmtsein durch Instinkt, der dem Auge des Thieres auf immer verschlossen, ihm selbst ungeahndet bleibt.

Die Natur mußte daher auch das Thier mit denjeni-

gen Waffen und denjenigen organischen Mitteln vollkommen versehen, welche zu seinen natürlichen Zwecken ihm nothwendig waren, namentlich zu seiner Entwicklung und Erhaltung: den Menschen ließ sie wehrlos und mit schwachen physischen Kräften ans Licht treten, ihm zum klaren Fingerzeige, daß er den Abgang der natürlichen Hülfs- und Schutzmittel und die Schwäche seiner physischen Kräfte durch eigenes Bemühen und selbstständig ersetzen sollte.

Das Thier gewinnt in Hinsicht auf die Leitung durch Instinkt vor dem Menschen wegen der völligen Bestimmung durch Natur auch noch einen bedeutenden Vorzug vor dem Menschen. Weil nämlich der Mensch die Natur in ihren Trieben zu belauschen fähig ist, sich auch zu einer Beurtheilung ihres Treibens befähigt hält und endlich fähig wird, sich über ihn zu erheben: so bleibt er dem blinden Naturtriebe auch nicht immer getreu, und wird immer weniger sicher und zweckmaßig von ihm geleitet. Das Thier bleibt dagegen bewahrt und handelt stets zweckmäßig in dem Kreise seiner natürlichen Wirksamkeit. *) — Unendlich erhaben über der Thierwelt bleibt der Mensch indessen stets durch seine höhern Fähigkeiten, und der Instinkt würde ihn auch selbst unter der Leitung seiner höhern Vermögen sicherer führen, wenn nicht allerhand Künstelei und Verschrobenheit seinen lenksamern Kräften eine weniger natürliche und mehr mißleitende Richtung gegeben hätten, und zwar von Jugend auf; Zeit und Maaß der Begierden gingen damit verloren und zugleich ihre natürliche Richtung. „Bei den Thieren thun die Instinkte das Meiste, „die Erfahrung im Durchschnitt das Wenigste... Bei „den Menschen bewirken die Instinkte das Wenigste.... „Aber sie leisten immer noch sehr Vieles, und würden noch

*) „Durch dieses wunderliche Mittel, den Instinkt, erhalten „die thierischen Gesellschaften eine weit größere Vollkommen„heit, als jede menschliche, die mehr auf Gründen der Lei„denschaften, als auf Gründen der Vernunft beruht. Denn „der Instinkt ist hier unveränderlich und sicher, und „darin der Vernunft ganz ähnlich, daß er nichts verlangt, „als was offenbar zum Besten aller und eines jeden gereicht, „die er, was Gemeinschaftliches zu erfüllen, mit einander „verbindet." Jakobi, Gesammelte Werke. Bd. II. S. 342.

„mehr leisten, wenn ihnen nicht so oft durch den Einfluß „der Phantasie, durch Vorurtheile, falsche Raisonnements „und Angewöhnungen an erkünstelte Genüsse eine schiefe „und nachtheilige Richtung gegeben würde. — So geht „unser natürliche — nicht durch künstliche Reize und Ge„wohnheit an delikaten Speisen und Getränke oft erzeugte „— Appetit beim Hunger und Durste auf Dinge, die der „Erhaltung, dem Wachsthume, dem gesunden oder kran„ken Zustande unsers Körpers zuträglich sind. Er (der „Instinkt) leitet uns, sowohl was die Beschaffenheit, als „was die Zeit und Quantität betrifft, im Ganzen sicher, „wofern er nicht durch Fehler der Empfindungswerkzeuge, „durch Einfluß der Phantasie, erkünstelter Bedürfnisse und „Begierden, und der raisonnirenden Vernunft irregeführt „wird. Von derselben Art sind die, oft bei Kranken sich „instinktartig einfindenden Appetite nach gewissen Speisen „und Getränken, wie auch die zuweilen sich äußernden „Reize nach bestimmten Arzneien. Der bloße, durch Phan„tasie und Vernunft nicht irregeleitete oder getrübte In„stinkt, ist auch hier oft ein sicherer Führer durch Geschmack „und Geruch. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den „instinktartigen Verabscheuungen, z. B. bei den uns zu„weilen instinktartig anwandelnden Bestrebungen, die auf „Trennung, Nichtvereinigung abzwecken, dem Widerstreben „gegen gewisse Nahrungsmittel, Dünste, verdorbene Be„standtheile, Gifte, ekelhafte und andere schädliche Dinge. „Das Schädliche kündigt sich auch hier gewöhnlich an durch „Ekel, körperlichen Schauer und andere unangenehme Em„pfindungen, woraus die Verabscheuung hervorgeht *)," richtiger, worauf sie folgt und wodurch sie motivirt wird. Sieh' den folg. §.

Die Zweckmäßigkeit des niedrigsten instinktartigen Begehrens und Verabscheuens ist in der Thierwelt wieder weit auffallender, als in der Menschenwelt. Wie zweckmäßig ist nicht der Nesterbau aller Vögel? Wie sehr zweckmäßig der Wasserbau des Bibers? der Zellenbau der Biene? das Netz der Spinne? Wie zweckmäßig gebaut erscheint

*) Ueberwasser, Ueber das Begehrungsvermögen. S. 30.

nicht schon jedes Thier, um seinen Bedürfnissen in Allem sicher durch die Mittel entsprechen zu können, die es selbst hat? Doch es wäre gewiß unnütz, hiebei länger verweilen zu wollen *); nur diese Bemerkung wolle man uns hier noch erlauben, daß die Natur, indem sie das Thier mit einem ausgedehntern und sicherern und wirksamern Instinkte ausrüstete und es dadurch vor dem Menschen begünstigte, während sie dagegen in dem Menschen zugleich höhere und freiere Kräfte legte, um den Instinkt kennen lernen und leiten zu können, — daß die Natur dadurch wieder dem Menschen laut erklären zu wollen scheint, daß er allmählig Herr über sich selbst und namentlich über seine niedern Kräfte werden solle, selbst herrschen und nicht beherrscht werden und bleiben, selbstständig Alles zum vollkommensten Zwecke leiten solle.

Das instinktmäßige Begehren treffen wir im Menschen übrigens nicht allein auf jener niedrigsten Stufe seiner gesammten Entwicklung an; vielmehr wird in seinen gewöhnlichsten und meisten Handlungen die Bestimmung der Natur noch stets mehr oder minder kennbar bleiben. So ist der Drang nach ungehinderter Bewegung, nach freiem Athemzuge, nach Speise und Trank stets noch Wirkung des Instinktes, und sehr gewöhnlich ist auch die Befriedigung solchen Dranges vom Instinkte noch geleitet. Außerdem ist alles Begehren, das in der schon wirklichen Empfindung Angenehme festzuhalten, das in der Empfindung schon wirkliche Unangenehme entfernt zu sehen, damit immer ganz gleichartig, weil es unmittelbar bestimmt ist durch das Angenehme und Unangenehme.

---

*) Man vergl. darüber: Reimarus, Herm. Sam., Ueber die Triebe der Thiere. 1762. — In Betreff der Pflanzenwelt und dessen, was in ihr dem Instinkte der Thiere analog ist, vergleiche man die Teleologie von E. Reimarus. Hamb. 1817.

§. 247.

Fortsetzung. Nähere Bestimmung des Naturzweckes im reinen instinktartigen Begehren des Menschen. Natürliches Zwecksetzen, Streben und Begehren. Sinnlichkeit.

Das bloß vom Instinkte geleitete Handeln des Menschen ist, wie angedeutet wurde, nicht ohne Ziel oder Zweck, noch weniger ohne Zweckmäßigkeit; wie man aber von letzterer sprechen könne, ohne den erstern zugegeben, das sehe ich nicht ab, und doch geschieht dies nicht selten; — indessen von beiden herrscht auf der in Betracht gezogenen Stufe des Begehrens nicht die mindeste Ahndung. — Man hat den Instinkt zuweilen als ein Denken von Zwecken a priori vorgestellt mit einem Triebe gegen diese Zwecke hin; jedoch hat diese Vorstellung nur dann irgend einen Gehalt, wenn man sie sehr bildlich faßt, wie die oben aus Jakobi citirten Stellen.

Aber welches ist denn das eigentliche Ziel, der wahre Zweck und der Endzweck des Instinktes?

Gemeiniglich sagt man, der Trieb oder Instinkt gehe nur auf das Angenehme; und diese Ansicht läßt sich auch vertheidigen, jedoch nur in einer Vorstellungsweise, die vielleicht von der gewöhnlichen sehr weit verschieden ist.

In alle Wesen, vom Steine an durch das Pflanzen- und Thierreich hindurch bis zum Menschen hin, sind von der Natur Kräfte gelegt und die Richtungen dieser Kräfte eingeleitet und bestimmt; ja überdies treibt sie als allgemeine Naturkraft alle ihre Formen — die einzelnen Dinge — mit unwiderstehlicher Gewalt an, in diesen Richtungen auch wirksam zu sein. In dieser natürlichen und ursprünglichen Richtung wirken auch alle Dinge beständig fort, bis im Menschen mit solcher ertheilten Richtung sich eine freiere Bewegung verbindet. Wenn die Dinge ungehindert in diesen Richtungen wirken können und wirken, dann sind sie ihrer Natur gemäß und überhaupt naturgemäß wirksam. In dieser seiner naturgemäßen Richtung strebt Alles offenbar nach Entwicklung seiner Keime, und einschließ-

lich nach Erhaltung; alles wirkt zu diesem Zielpunkte hin nach den Gesetzen der Wahlverwandtschaft. Der Zweck der Erhaltung tritt als der allernächste am bestimmtesten hervor; er theilt sich sogleich in die beiden Zweige, wornach jedes Ding einmal zur Erhaltung seiner selbst wirken muß und dann zur Erhaltung der Gattung der Dinge, wozu es gehört; einer Erhaltung, welche durch die natürliche Bildung zu Geschlechtern bestimmt eingeleitet ist; ganz offenbar verhält es sich so in der Thierwelt, und, wenn auch weniger auffallend, doch nicht minder gewiß, auch in der Pflanzenwelt. —

Die ursprüngliche Einheit der Richtungen zur Selbsterhaltung und zur Erhaltung der Gattung — so wie auch die Verbindung und Einerleiheit der Richtung auf Erhaltung mit der Richtung zur Entwicklung — stellt sich zwar von selbst bestimmt genug heraus, sie wird aber noch auffallender, wenn man darauf Acht hat, daß im naturgemäßen Zustande die ursprüngliche Einheit der Richtung auf Erhaltung sich nicht eher in Duplizität entfaltet, als bis die Fortpflanzung der Gattung der Selbsterhaltung nicht mehr nachtheilig, oder gar für diese förderlich ist; ferner daraus, daß die Erhaltung der erzeugten Wesen so lange von der Natur in den Erzeugern gefordert wird um ihrer eigenen Natur willen, bis jene genug entwickelt sind, um sich selbstständig erhalten und entwickeln zu können.

In dieser Richtung müssen die Wesen auf diejenigen Objekte hingewiesen werden, welche dieser Richtung entsprechen, die Entwicklung und Erhaltung fördern; so weiset sie auf Nahrung, als Speise und Trank, Luft, Licht, Wärme, Kälte, Bewegung, Ruhe u. dergl. — Da nun dasjenige, was unsere Erhaltung und Entfaltung fördert, wo es Noth thut, als eine Vervollkommnung Unserer erscheint, so kann man dafür auch sagen, daß der Trieb auf Vollkommenheit gerichtet sei; jedoch ist nicht nothwendig, daß der Gegenstand des Strebens als Vollkommenheit erscheine, weil er gar nicht einmal zu erscheinen braucht. — Wohin der Trieb sodann geht, das wird gesucht durch Ineinsbildung des Objektes mit dem Subjekte; — und so sucht der Trieb dann offenbar für sich, ist egoistisch. So wirkt die Natur in unserm niedern Theile als ein zweckfetzendes

Vermögen, oder ist ein solches in uns selbst; sie weiset uns in ihren Richtungen auf Objekte an, diese Objekte in den Richtungen zu erstreben und aufzusuchen, um durch Ineinsbildung mit diesen Objekten oder durch Aufnahme ihrer und durch Sekretion anderer uns zu erhalten und zu entwickeln. Sie ist zwecksetzend.

Aber das nicht allein. Die Natur dringt auch auf die Realisirung der von ihr gesetzten Zwecke; und in wie fern die Natur auf die Realisirung jener allgemeinen Zwecke mit ihrer Gewalt dringt, heißt sie selbst Naturtrieb und Trieb, und in animalisch beseelten Wesen Instinkt. Als Trieb zu diesem und jenem wird sie überdies auch erst hinterher als zwecksetzend für uns erkennbar; wir erkennen ihre Richtungen und das Ziel dieser Richtungen nur aus dem Wirklichhervortreten derselben, was wir durch den Trieb begreifen; und so wird nun die niedere, mehr materielle, Natur des Menschen auch bestrebend und bestrebt nach demjenigen, was als Zweck hingesetzt ist, freilich ohne Zweckbegriff im Menschen; Alles durch Naturtrieb. Und dieses Streben äußert sich in That. So fahren wir zurück, wenden das Gesicht weg, beugen den Kopf zurück, drücken die Augen zu, bücken uns nieder und setzen überhaupt eine Menge unwillkührlicher Handlungen, z. B. wenn wir ausgleiten, um dann den Fall zu verhindern, oder wenn jemand mit der Hand nach unsern Augen fährt, oder etwas in der Nähe fällt u. s. w. *). — So läuft das Thier davon, wenn ich einen Stecken gegen dasselbe schwingen will, u. dergl.

Trieb und Instinkt sind in unserer Sprache nicht ganz dasselbe, wie schon angedeutet wurde. Aus dem angedeuteten Unterschiede folgt, daß wir den Pflanzen wohl Triebe zulegen können, nicht aber Instinkte. Der Instinkt scheint daher edler zu sein und höher zu stehen als der Trieb. Indessen, das Wort Trieb gilt als das edlere Wort; das Wort Instinkt wird daher leichter anstößig; zunächst wohl nur, weil es auf die niedern, rein thierischen Triebe allein bezogen wird, wie denn auch das Wort

*) Ueberwasser, Ueber das Begehrungsvermögen. S. 29.

den Trieb nur auf dem Gebiete des Thierischen vertritt; — daher reden wir in Betreff dieser Dinge beim Menschen lieber von Trieben, bei Thieren eher vom Instinkte; daher kennen wir auch edle Triebe, zärtliche Triebe, sprechen von edlen, zärtlichen Regungen des Triebes zu Etwas, aber nicht wohl von edlem, zärtlichem Instinkte und edlen Regungen des Instinktes. Der Verliebte kann zu der Geliebten wohl von edlem Triebe sprechen, hübe er aber an von seinem edlen Instinkte, so würde er sogleich das Ohr beleidigen. — Es kommt dies zum Theile auch daher, was indessen im obigen Grunde auch mitliegt, daß wir den Instinkt stets als blind vorstellen, dem Triebe aber auch wohl Augen einsetzen zum Sehen; daß wir den Instinkt als schlechthin angeboren und ohne unser Zuthun bestimmt denken, während die Triebe auch erzeugt werden können, mehr unter der Botmäßigkeit der Freiheit stehen. Maaß hält dafür, daß es daher komme, daß wir den Trieb nur als das Prinzip von Thätigkeiten denken, aus dem Instinkte aber auch leidentliche Zustände und Hang zu ihnen begreifen. — Bei den Franzosen, von denen wir das Wort (l'instinct) entlehnt haben, und bei den Lateinern, von denen sie es übernommen haben, hat das entsprechende Wort die anstößige Nebenbedeutung entweder gar nicht, oder nur halb.

Mit unserer Erklärung vom Instinkte (und Triebe) sind leicht zu vereinigen die, welche Jakobi und Kant so geben: „Der Instinkt ist diejenige Energie, welche „ursprünglich, d. h. ohne noch vorangehende, erfahrene Lust oder Unlust, die Art und Weise der Selbstthätigkeit bestimmt, womit jede Gattung lebender Naturen, „als die Handlung ihres eigenthümlichen Daseins selbst „anfangend und allein thätig fortsetzend, gedacht werden „muß." „Die innere Nöthigung des Begehrungsvermögens zur Besitznahme von Gegenständen, ehe man sie „noch kennt, ist der Instinkt *)." — Wir vermissen hiebei und bei den meisten ähnlichen Erklärungen die Rücksicht darauf, daß der Instinkt nicht bloß zu Dingen treibt, sondern auch diese Dinge grade selbst zum Zwecke setzt; —

*) Kant, in der Anthropologie. S. 240. —

Zwecksetzen aber und Streben nach dem Zwecke sind himmelweit verschiedene, wenn auch im Instinkte stets verbundene Dinge.

Vom Instinkte sprechen wir sprachrichtig nie in der Mehrzahl, wohl vom Triebe. Man findet zwar wohl hie und da von Instinkten gesprochen, z. B. bei Ueberwasser in der S. 277. citirten Stelle, bei Hoffbauer *) und Weiß; abgesehen davon, so werden von letztern Schriftstellern diese sogenannten Instinkte auch noch verwechselt mit Begierden, was sie weder selbst sind, noch auch unmittelbar begründen; eine Verwechselung, die wir auch bei Ueberwasser finden **), und welcher die Verwechselung der Begierde mit dem Triebe sehr ähnlich ist, die wir bei G. E. Schulze ***) finden.

Auf Lust und Unlust haben aber die Triebe und der Instinkt an sich selbst gar keine ursprüngliche Richtung, wie dies aus der ganzen Darstellung klar ist, und unten noch klärer werden wird. Aber in lebenden Wesen ist die Befriedigung des Triebes oder Instinktes verbunden mit Lust, wie die Nichtbefriedigung mit Unlust; zunächst zwar aus dem Grunde, weil die Angemessenheit der Einwirkungen zu der Aufregung und Thätigkeit der Kräfte Lust erzeugt, die Nichtangemessenheit jener zu diesen Unlust (vergl. §. 212.); jene entsteht in der Nahrung des Triebes, diese in der Entbehrung und Ueberfüllung; aber zuletzt aus einem Grunde, den wir nicht weiter verfolgen können; es gibt einen Endpunkt für unser Begreifen.

Unter den Psychologen hat dies am bestimmtesten C. Ch. Erh. Schmid so ausgedrückt: „Aus der nicht „minder wahren als richtigen Bemerkung, daß das Begeh„ren dem Gefühle der Lust und das Verabscheuen dem Ge„fühle der Unlust regelmäßig entsprechen, würde man mit „(eben so viel) Unrecht (als im vorigen Falle) die Folge „ziehen, daß das vorausgesehene Gefühl der Lust jedes„mal die Begierde, und das vorausgesehene Gefühl von „Unlust jedesmal die Verabscheuung hervorbringe, oder daß

*) Man sehe die Naturlehre der Seele. S. 322.
**) Ueber das Begehrungsvermögen. S. 25 oben.
***) Psychische Anthropologie. §. 188.

„eigentlich beide Erscheinungen nicht verschieden von ein„ander wären. Vielmehr würkt wenigstens anfangs das „Begehrungs- (Bestrebungs-) Vermögen ohne Voraussicht, „oder auch ohne nur dunkle Vorempfindung des Gefühls, „welches darauf folgen wird, blindlings und instinktartig. „Die Uebereinstimmung der Gesetze des Begehrens„ (des „Bestrebens)" mit den Gesetzen des Vorstellens und dieser „wiederum mit den Gesetzen der Gefühle bringt die Har„monie zwischen dem Fühlen und Begehren hervor. Wenn „der Zustand des Fortschreitens im Gebrauche unsers Vor„stellungsvermögens ein angenehmes Gefühl hervorbringt, „und wenn eben dieser Zustand auch ein Objekt des Be„gehrens ist: so folgt freilich, daß wir eben das begehren, „was uns Lust erweckt und verabscheuen, was uns Unlust „erweckt. Aber weder die Lust ist ursprünglicher „Grund des Begehrens, noch die Unlust erster „Grund des Verabscheuens;" — eine Stelle bei Schmid, welche den Leser angenehm anspricht zwischen den unzähligen dürren und keine Beachtung verdienenden Aufzählungen, Distinktionen und Definitionen, zwischen welchen sie vorkommt. Sieh' dessen empirische Psychologie. S. 505.

Diese beigesellte Lust und Unlust lassen sich von den Regungen des Triebes entfernt denken, obwohl sie physisch unzertrennlich von der Regungen lebender Kräfte zu sein scheinen. Aber beide, Lust und Unlust, wirken mit bedeutender Stärke auf die Bestrebungen ein, welche dem Triebe entsprechen, und so liegt für die lebenden Kräfte in ihnen ein bedeutendes und hinzukommendes Motiv, wodurch sie sowohl fester als gern in den Bahnen erhalten werden, welche die Natur als Trieb ihnen vorgezeichnet hat. Ja sogar diese Lust und Unlust, weil sie schon mehr psychische Momente sind, als das bloße Streben der Kräfte, fesseln in der weitern Entwicklung des Menschen Aufmerksamkeit leicht eher und mehr, als das ursprüngliche Ziel der Triebe; und weil wir dieselben so selbst als Strebepunkte vorfinden und gern erreichen oder vermeiden, wir zudem als lenksamere Wesen die Pfade des Triebes verlassen können: so wird es hieraus begreiflich, wie wir Lust und Unlust, die ursprünglich nur Begleiterinnen der instinktmäßigen Reg-

ungen sind, zu Zwecken selbst erheben können. Und so gewinnt die Sache dann den Anschein, als gehe der Trieb auf das Angenehme und das Gegentheil des Unangenehmen; es verhält sich auch wirklich so, aber nicht ursprünglich.

Durch die Beigesellung der Lust und Unlust und durch die Belebung vermittelst ihrer geht auch erst das Streben in ein Begehren über, so zwar, daß das ursprüngliche Zwecksetzen und Streben allerdings auf etwas ganz Anderes, die Begierde aber in der That nur auf Lust und Unlust geht; das Begehren erscheint daher nicht selten und wird nicht selten bezeichnet als ein Gelüsten; jedoch kann das Begehren erst auf Lust und Unlust gehen, oder erst eintreten, wenn schon die ursprüngliche Richtung des Triebes im Streben sich ausgesprochen hat, in dem Streben, das an sich gegen Lust und Unlust noch gleichgültig ist. Das Begehren als solches ist daher ein mit Lust am Gegenstande des Strebens verbundenes Umfassen oder Erstreben desselben, ein sich-Anklammern an sein Objekt mit Lust und in Lust. Man könnte es daher allgemein ein Gelüsten nach Etwas nennen, so wie auch in dieser Natur des Begehrens und in der Natur der Lust der Grund liegt, warum man das Wort Lust zuweilen in dem Sinne der Begierde nimmt; z. B. wenn wir von böser Lust sprechen; jedoch hat die Sprache den Gebrauch des Wortes Gelüsten zu sehr eingeschränkt, als daß es schlechthin für Begehren gebraucht werden dürfte. — Was das Verabscheuen sei, ersieht man hiernach leicht.

Die enge Verbindung der Lust mit dem naturgemäßen Streben und seiner Befriedigung, und die eben so enge Verbindung der Unlust mit dem natürlichen Zurückstreben finden wir auffallend im natürlichen Eckel und Abscheu; die Natur hat die Sache so geordnet, daß das, was ihr zuwider läuft, im noch natürlichen Zustande die Thiere und Menschen zurückstößt, und das darauf folgende Zurückstreben derselben, wie etwa von Fäulniß, verdorbener Luft, giftigen Stoffen, auch mit einem Widerwillen, Eckel und den höchsten Graden der Unlust verbunden ist, welches alles sich leicht in Erbrechen äußert, wo jenes sich dennoch aufdringen will.

Daher, daß Streben gepaart mit Lust die Begierde,

gepaart mit Unlust den Abscheu erzeugt, kommt es auch, daß wir den Pflanzen zwar Bestrebungen und Triebe zuerkennen, nicht aber Begierden, und daß wir Begierde und Abscheu nur in lebenden Wesen annehmen, die wir allein der Lust und Unlust fähig finden.

In den Gefühlen liegen alle Wonne und Freude, wie alle Leiden des Lebens. Daß die Befriedigung unserer Bedürfnisse *) uns Lust und Wonne gebiert, ist ein sprechender Beweis der Güte des Schöpfers gegen uns und gegen alle der Lust und Glückseligkeit fähigen Wesen; denn offenbar wäre der Trieb an sich allein auch dann noch zureichend, uns zur Befolgung seiner und zur Befriedigung des Triebes zu vermögen, wenn hieraus auch nicht Genuß als Lust entspränge; ohne diese Lust würden Thiere und Menschen noch eben so gewiß ihren Bedürfnissen nachleben, als die Pflanze ihre Entfaltung sucht und findet ohne Lust, und erstirbt ohne Unlust. Auch hätte die Nichtbefriedigung des regen Bedürfnisses mit Unlust motivirt sein können, ohne daß aus der Befriedigung derselben Lust und Wonne hervorgehen mußten; so ist es nämlich denkbar; denn Lust und Wonne sind mehr, als Abwesenheit von Unlust und Schmerz, und auch mehr, als gleichgültige Ruhe. — Eben so weise als gütig finden wir diese Anordnung der Natur, daß sie mit der Befriedigung der natürlichen Triebe so mächtige Reize der Lust verbunden hat, welche die Abreize leicht überwiegen, die sonst ihre Befriedigung in naturgemäßer Weise aufhalten könnten; die Befriedigung auch des edelsten der Triebe, und damit die Erhaltung der Gattung, würde, mindestens im Menschen, der den Trieben nicht sklavisch unterworfen bleibt und bleiben soll, aus offen vorliegenden Gründen höchst gefährdet sein, wenn nicht die Natur auf jenem Wege dieselbe mehr gesichert hätte.

---

*) Bedürfniß ist der Zustand des Mangels dessen, was der Trieb naturgemäß erheischt — im subjektiven Sinne; oder derjenige Gegenstand, der dem Mangel naturgemäß abhilft, im objektiven Sinne; so haben wir das Bedürfniß nach Nahrung im Hunger und Durste; Speise und Trank nennen wir dann auch so. Bedürfniß nach Lust kann es aus obigen Gründen rein naturgemäß nicht geben.

Es ist augenfällig, daß die Befriedigung des Triebes von der Natur sehr befördert wird durch ihre Verbindung mit der Lust; aber sie kann dennoch auch im Menschen — und zwar im Menschen allein — dadurch sehr leiden, obgleich dies nie so allgemein geschehen wird, als das Erstere. Daß es geschehen kann, rührt daher: Die an sich nur begleitende Lust hat in der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist, ihre eigentliche Bestimmung mehr oder minder verloren; sie vermag den Menschen dahin, daß er nun eben so wohl nach ihr ringe, als die Stärke des Triebes ihn vermag zu dem Streben, seinen natürlichen Zwecken nachzufolgen, nicht allein bis dahin, daß der Mensch in der Regung und Befriedigung seiner Triebe die Lust zur Hauptsache machen kann, — zu seinem subjektiven Zwecke, zur Absicht, sondern auch bis dahin, daß er in seinem Streben nach Lust den natürlichen Zweck ganz außer Acht setzen und umgehen und selbst gegen ihn handeln kann, so lange dieser nicht den höchsten Grad der Nothwendigkeit seiner Befriedigung äußert. Diese Transposition des natürlichen Beförderungsmittels und der Begleitung in den eigentlichen Zweck, ist indessen uranfänglich im Menschen noch nicht möglich; auf der niedrigsten Stufe im Begehren ist er nur dem Zwecke der Natur unterthan, weil gänzlich blind bestimmt in dem Begehren; die Natur bestimmt ihn da noch gänzlich zu ihren Zwecken und zu seiner Lust. — Daß die Vereitlung des natürlichen Zweckes durch die Lust und Lustsucht darum doch nicht so allgemein sein werde, als die Beförderung durch die Lust, ist daraus abzunehmen, daß hiezu eine absolut extravagante Entstellung der Natur im Menschen gehört, deren wohl nur die wenigsten Menschen fähig sein möchten. — Jedoch alles dieses leitet uns hier zu weit von unserm Wege und Standpunkte ab.

Dadurch, daß Lust und Unlust mit den Regungen der Triebe sich verbinden und dann selbst Gegenstände des Begehrens werden können, dadurch begründet der Trieb die Sinnlichkeit in Menschen und Thieren, soweit sie im Begehrungsvermögen liegt. Denn Sinnlichkeit ist hierin das Vermögen des Strebens nach Lust und Unlust, so wie das Vermögen des Hinstellens derselben zu Zwecken für das Streben.

Wir haben demgemäß die Sinnlichkeit nunmehr in drei verschiedenen Formen kennen gelernt; — im Erkenntnißvermögen umfaßt sie Sinn und Einbildungskraft, im Gefühlsvermögen wieder seinen niedern Theil, und so auch hier. Der Grund der Benennung nach dem Sinne bleibt auch hier derselbe, den wir in der Lehre vom Gefühlsvermögen für die Bezeichnung der sinnlichen Gefühle hervorgehoben haben. Vergl. §. 214.

Die oben beschriebene, niedrigste Stufe des Begehrens auf den Grund des bloßen natürlichen Dranges verlassen wir schon dann, wenn wir auch nur als anschauende Wesen einige Ausbildung gewinnen, insbesondere die Anschauung durch reproduzirende Einbildungskraft eingeführt wird.

§. 243.

b. Zweite Stufe des instinktmäßigen Begehrens; Begehren auf den Grund der Mitwirkung assoziirter Vorstellungen. — Wünschen, Verlangen ꝛc.

Unser, dem natürlichen Triebe entsprechendes, Begehren und Verabscheuen hat nicht immer die Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen zu seiner unmittelbaren Grundlage; sondern viel gewöhnlicher sogar folgt das Begehren und Verabscheuen und entsprechende Handeln der bloßen Vorstellung der Objekte, die in früherer Empfindung und Einwirkung angemessen und unangemessen gewirkt haben, oder welche mit solchen Objekten verwechselt werden. Diese Vorstellungen können nur Vorstellungen der Einbildungskraft sein, und zwar

1) der reproduzirenden Einbildungskraft. — „Das „Kind sieht, sagt Ueberwasser, daß die Windeln hervorgezogen werden, oder ein mit Wasser gefülltes Gefäß „neben ihm gestellt oder auch nur ins Zimmer gebracht wird: es sieht nur wieder eine ihm schon vorgekommene Anstalt für das Eine oder das Andere. Seine „Einbildungskraft wird aufgeregt.....; in seinem Innern „erhebt sich ein heftiges Sträuben und Entgegenwirken wider das Eine oder das Andere und gibt sich gewöhnlich

„durch ein lautes Schreien und mancherlei Bewegungen des „Körpers zu erkennen. — — — Der Knabe sieht ein Rha„barbergetränke vor sich stehen, welches er schon ein oder „andermal mit äußerstem Widerwillen genommen hatte und „nun wieder nehmen soll, oder die Mutter befiehlt nur, „daß es genommen werden soll. Die Vorstellungen der „empfundenen widrigen Eindrücke im Genusse, und des „darauf erfolgten Uebelbefindens erwachen in ihrer ganzen „Stärke und versetzen die Seele in den Zustand des leb„haftesten Abscheues; die Augen werden dawider verschlos„sen, das Gesicht abgewandt, um den verhaßten Gegen„stand aus aller Anschauung zu entfernen. Freundliches „Zureden, Liebkosungen, Versprechen, bewegen ihn dann end„lich, das verabscheute Getränke zu nehmen, welches aber „mit verschlossenen Augen, mit Schauder und andern An„zeichen des äußersten Widerwillens geschieht. . . Die Stun„den des Lernens gehen zu Ende, die Zeit zu Spielen „nähert sich; itzt erwachen in der Seele des Knaben die „Vorstellungen des Spieles, der ermunternden körperlichen „Bewegungen, der Neckereien und Scherze und der dabei „sonst empfundenen Freuden. Alle diese fließen in eine ver„worrene Vorstellung zusammen und erzeugen die lebhafteste „Begierde, so daß es ihm äußerst schwer wird, noch ei„nige Augenblicke sich ruhig zu verhalten."

Aehnliches Begehren auf Anlaß der Reproduktion früherer Vorstellungen von Dingen, die mit angenehmen und unangenehmen Empfindungen zusammenhingen, treffen wir auch in der Thierwelt an. So sieht der Hund, daß ich mich zur Erde bücke, als höbe ich einen Stein auf und er macht sich davon. — Das Kind würde ganz gewiß beim Anblick der Windeln sich noch nicht unwillig gebärden und sträuben, wenn es hier bloß sinnlich anschaute und nicht eine Assoziation in ihm mitwirkte; der Hund würde nicht davon laufen, wenn nicht die frühere unangenehme Empfindung irgendwie wieder auflebte, und zwar vermittelst der Reproduktion der Vorstellung eines ähnlichen Manöuvre, das ich oder ein Anderer früher schon einmal vornahm und worauf er unangenehm affizirt ward. Denn weder hier im Hunde, noch auch dort im Kinde lebt schon Vernunft, um mit dieser von der Handlung auf ihren Beweggrund

und Zweck zu schließen; und lebte auch schon volle Vernunft im Kinde, alle Vernunftthätigkeit würde hier doch gar nicht hinreichen, um den sichtbaren Effekt hervorzurufen, wenn nicht durch Assoziation irgend eine Belebung der frühern unangenehmen Einwirkung Statt hätte; ist diese Belebung aber da, so wird die Vernunftthätigkeit offenbar entbehrlich.

Es ist nicht ganz richtig, was man hier gemeiniglich annimmt, und auch Ueberwasser im Obigen annimmt, daß hier immer die Vorstellung des frühern Unangenehmen oder Angenehmen geweckt werde; vielmehr wird anfangs und gemeiniglich nur die Vorstellung desjenigen Theiles des frühern Vorfalls reproduzirt, welcher einen Gegenstand der Gesichtsanschauung ausmachte, nicht die Vorstellung des unangenehmen Zustandes, welcher darauf folgte, aus dem einfachen Grunde, weil letztere anfangs im Kinde noch nicht gebildet war und es im Thiere wohl nie wird, weil dazu innere Anschauung gehört, die man hier noch nicht annehmen kann; war sie aber früher noch nicht gebildet, so konnte sie auch später nicht wieder geweckt werden. — Vielmehr muß man sich die Sache denken, wie wir selbe schon anderswo (§. 107. S. 469. der erst. Abth. des erst. Theiles) erklärt haben, nämlich so, daß auf den Grund der Assoziation einer Vorstellung aus einem Totalzustande ein Ansatz zu demselben Zustande und seiner Erneuerung resultirt, selbst im Körper, gewiß also noch mehr in Rücksicht auf die psychischen Momente an sich; daß also hier ein Ansatz entstehe zu dem unangenehmen (oder angenehmen) Gefühle mit dem Ansatze zu dem früher damit verbundenen Verabscheuen (oder Begehren), welches nun vom Instinkte fortgebildet wird zu verschiedenen Graden der Fülle, und zu höhern Graden stets, je öfter schon die unangenehmen oder angenehmen Empfindungen mit ihren unmittelbar darauf folgenden Verabscheuungen und Begierden bei ähnlichen Erscheinungen im Innern gegeben waren. Man vergl. das §. 215. S. 105. über das Anwecken der Gefühle Gesagte.

(Je nach der Verschiedenheit der Umstände ist das hier eintretende Begehren bald mehr ein Wünschen, bald mehr ein Begehren im engern Sinne, bald mehr ein Verlangen, bald mehr ein Sehnen. Die erste Regung zum

Begehren liegt im (leisen) Wünschen, das noch mit dem Wohlgefallen oder seinen Anklängen so ziemlich koincidirt; die Fortbildung desselben kann erst Begehren heißen, jedoch ist diese Fortbildung oft so weit nicht möglich. Der Wunsch, gleichviel ob er auf den Grund jener und derartiger Assoziation eintritt, als welche oben in Frage stand, oder ob er auf andern Grund hin entsteht, kann nämlich auf die Erlangung und Fernhaltung von Dingen gehen, die nicht zu erlangen oder nicht abzuhalten sind, selbst nach unserer vollkommensten Erkenntniß; es bleibt dann beim Wünschen. „Ich kann mit dem Dichter wünschen, bemerkt Eberhard *), „**O si praeteritos referat mihi Jupiter annos!** ich kann es „aber nicht im Ernste begehren und verlangen." Die Begierde wird nämlich sogleich abgeschnitten und unterdrückt, sobald die Unmöglichkeit gedacht ist, daß sie realisirt werden könne, und bleibt so lange unterdrückt, als wir diesem Gedanken beistimmen; der Wunsch aber besteht noch.

Begehren und Verlangen unterscheiden sich dadurch von einander, daß letzteres sich nur auf einen der Zeit nach noch in etwa oder sehr entfernten Gegenstand bezieht, während ersteres wenigstens in den Worten Begierde, begierig, gierig, auch auf Gegenstände der gegenwärtigen Lust und Unlust und des schon regen Bedürfnisses sich beziehen kann. „Er bezeigte ein großes Verlangen, ein „Glas Wein zu trinken; man brachte ihm eins, und als „man es ihm an den Mund setzte, trank er ihn mit vieler „Begierde — begierig hinunter." Eberhard. — Maaß bringt daher das Wort Verlangen in Verbindung mit lang (longus) und mit langen; „ein Brett, das man „über einen Bach legen soll, langet nicht, wenn es nicht „lang genug ist." Verlangen wäre also gleichsam ein sich-Strecken zu einem noch entferntern Gute. — Unser Begehren bezeichnet indeß auch meistentheils ein Streben nach einem noch nicht wirklichen Gute und seiner Erreichung **), und ist dann von Verlangen wohl nur durch

*) Man vergl. über diese Sachen dessen größere Synonymik unter den betreffenden Worten.

**) Hoffbauer sagt: „Ein Gegenstand, den wir begehren „sollen, kann immer nur etwas Zukünftiges sein, nie ein etwas

seinen niedern Grad verschieden, wenn es nicht durch ein Beiwort gesteigert wird und nicht ganz mit Verlangen synonym ist. — Verlangen ist oft auch so viel als Fordern.

Das Sehnen ist ein gespanntes oder heftiges Verlangen; das Wort hängt zusammen mit Sehne und weiter mit Dehnen, und hat seine Bedeutung von der höhern Spannung, welche die elastische Sehne durch Dehnen gewinnt. Ueber Gelüsten sieh' oben).

Das so entstehende Begehren steht an sich über dem niedrigsten Begehren, weil es schon einen entfernter liegenden angenehmen oder unangenehmen, oder doch angemessenen oder unangemessenen Zustand erzielt; es gewinnt sogar die Form des Strebens und Zurückstrebens nach und von vorgestellten Dingen, und das beurkundet einen Fortschritt der gesammten Entwicklung und insbesondere des Vorstellungsvermögens. Auf der niedrigsten Stufe des Begehrens mag der Trieb schon selbst gehen auf die Gegenstände, die ihm zusagen, z. B. auf Nahrungsmittel; die Begierde des Kindes geht nur auf das Angenehme oder Unangenehme des Zustandes, was die Nahrung, rücksichtlich deren Mangel gewährt, ohne alle Vorstellung der Nahrungsmittel; auf dieser erhöhten Stufe aber wirkt schon die Vorstellung des

---

„schon jetzt Wirkliches. Man wird mir vielleicht entgegnen, „daß man eine Wohnung u. dergl., die bequem scheint und „doch etwas schon jetzt Wirkliches ist, begehre. Ich gestehe, „daß wir so reden, aber in diesen Fällen reden wir nicht „ganz genau; denn, wenn wir sagen, daß wir diese Wohnung begehren, so sollten wir eigentlich sagen, daß wir „dieses Haus zur Wohnung, oder daß wir es zu besitzen „begehren. Alsdann würde es keinem Zweifel mehr unter „worfen scheinen, daß der Gegenstand unseres Begehrens „nur etwas Zukünftiges, nichts Gegenwärtiges ist." — Wir sind nach dem Obigen damit in so weit nicht einverstanden, als die Begierde und begierig- und gierigsein nicht nothwendig auf ein Zukünftiges gehen; — unsere Liebe aber zu dem, was wir schon haben, und das Streben, es fortzuerhalten sind vom Begehren überdies immer nur durch zufälligen Sprachgebrauch verschieden, wenn auch Hoffbauer völlig Recht hätte, und deßhalb kommt für uns das Begehren auch in Beziehung auf das Gegenwärtige überall mit in Betracht.

Gegenstandes und geht die Begierde schon vermittelst der Vorstellung auf den Zustand, oft auch auf ihn selbst. So hat der Knabe für seine Spielpfenninge Nüsse gekauft und selbe sich wohlschmecken lassen; es zeigen sich ihm wieder Pfenninge, und er begehrt nun zunächst sie und vermittelst ihrer die Genüsse. — Eine alte Sentenz sagt: **Ignoti nulla cupido, incogniti nullus amor**; — ganz strenge genommen ist sie nicht wahr, weil ohne alle Vorstellung von Dingen wohl ein Begehren möglich ist, nämlich das Begehren auf der untersten Stufe, wie ein Streben nach Etwas sogar möglich ist ohne Einwirkung von dem Etwas; aber von dieser zweiten Stufe des Begehrens an ist sie völlig wahr.

Deßohngeachtet ist und bleibt dies Begehren zunächst nur Sache des Instinktes ohne Reflexion und behält so lange den Namen des instinktmäßigen, als nicht weitere Akte der erkennenden Thätigkeit sich in den Zustand leitend einmischen. Es unterscheidet sich aber von dem niedrigsten instinktmäßigen Begehren noch vorzüglich durch den Umstand, daß es, oder vielmehr das daraus hervorgehende Handeln, schon eher und leichter zweckwidrig ist. Das niedrigste Begehren ist naturgemäß und immer zweckmäßig, wenn nicht in den Empfindungswerkzeugen ein Fehler liegt und nicht andere störende Einflüsse auf dasselbe Statt finden; das andere Begehren kann aber eben so leicht zweckwidrig, als zweckgemäß sein. So hebt jemand eine glühende Stange gegen uns auf und kommt damit rasch auf uns zu; — weil seine drohende Stellung und Hast unser Nachdenken aufheben, so handeln wir instinktartig und blind, so wie wir instinktartig sonst verfahren, wenn man einen Stecken gegen uns schwingt; wo wir nicht entwischen können, greifen wir ihn an; unbedachtsam und hastig greifen wir jetzt zu, wollen die Stange dem Gegner entwinden, und verbrennen uns empfindlich die Hand. Das Begehren führt hier um so leichter gegen den Zweck, je hastiger wir sind.

Diese Art des Begehrens auf den Mitgrund assoziirter Vorstellungen und nach dem nicht in der jetzigen Empfindung gefühlten, Objekte ist auch weit gewöhnlicher und mehr verbreitet, als das Begehren der untersten Stufe,

weil offenbar in jedem Augenblicke viel mehr Angenehmes und Unangenehmes vorgestellt als empfunden werden kann.

Die so entstehende Begierde kann durch eine kürzere und durch eine längere Reihe von assoziirten Mittelvorstellungen — oder Mittelzuständen überhaupt — hindurch gehen. „Wenn man dem Kinde den Milchlöffel zeigt, so werden die „Vorstellungen von" — richtiger die Regungen zu — „den „frühern Oeffnungen des Mundes, dem Annähern desselben „zum Löffel, dem Ausstrecken der Hände wieder geweckt, und „das Kind bestrebt sich, ohne alles Nachdenken und Ver„gleichen, bloß nach dem, durch die Einbildungskraft be„wirkten Reize, dieselben wieder wirklich zu machen. Die „Kette von Vorstellungen" — von Zwischengliedern über„haupt — „kann noch viel länger werden, ohne daß ei„niges Denken mitunterläuft . . ., und wenn nur an dem „einen Ende dieser Kette sich ein vorgestelltes Angenehme „befindet, was mit ihr zusammengefaßt ist, so bestrebt sich „die Seele, diese ganze Kette von Handlungen wieder wirk„lich zu machen *).

Weil auf diese Weise die Assoziation von der Erscheinung bis zu einem entfernten Genusse durch mehrere Mittelglieder läuft, welche oft in den bedeutendsten Punkten nicht klar hervortreten, so kann dadurch manche Begierde veranlaßt werden, die uns für den Augenblick unerklärlich ist; wir wünschen dann oft und begehren nach Dingen, ohne irgend zu wissen, warum? streben oft auch mit aller Macht nach Etwas, ohne zu wissen, was wir denn nun wollen. Wir streben so recht häufig nach dem Genusse von Dingen, worauf wir keine natürliche Richtung haben im Instinkte, von denen wir auch nirgendwoher einen Eindruck früher erhalten haben; es entsteht hier die Begierde nach ihm aus unvermerkter Uebertragung der Lust von dem Gegenstande der eigentlichen Begierde auf ihn; — so entstehen manche sogenannte After-Wünsche, After-Begierden. — Manche Menschen gefallen uns sogleich beim ersten Anblicke so sehr, daß wir sogleich einen Drang finden, mit ihnen uns zu unterhalten, obwohl wir weder etwas Ausgezeichnetes an ihnen finden, noch überhaupt wissen, woran dies denn liege;

*) Ueberwasser. l. c. S. 39.

ihr Anblick belebt in uns, aber uns unbewußt und dunkel, die Vorstellung von einem guten Freunde, mit dem wir uns gern unterhielten, oder von Personen, mit denen wir uns oft unterhielten, oder so ein ähnliches Etwas; der heimliche Wunsch oder Drang, ihm nahe zu sein, tritt nun ins Leben bei der Erscheinung des Fremden und wird ein Wunsch oder Drang nach Unterhaltung mit ihm; — ja zu ganz Unbekannten wird man im Zustande des Mangels der Aufmerksamkeit mitunter so fortgerissen, daß man ex abrupto mit ihnen Unterredung anknüpft, welche unsere Beschämung oder die bescheidene Zurückziehung des Andern wieder abbricht.

Von dieser Art des Begehrens wird der Mensch auf keiner Stufe seiner Bildung gänzlich frei sein, so wenig als von den Begierden, die nur aus Instinkt stammen, weil für jenes Begehren, wie für dieses, in ihm ein bleibender Grund wirksam ist. Je mehr aber der Mensch an diese Art des Begehrens im Leben sich hingibt, desto weniger wird er gegen die ärgsten Mißgriffe im Begehren und Handeln gesichert sein und so gewiß nur selten seine volle Erwartung erreichen. Denn das ist gemeiniglich der Fall, daß das Angenehme, was die Dinge gewähren oder zeigen, und was die Begierde entflammt, nicht von den Dingen schlechthin herstammt und abgesehen von den Umständen, sondern auch zugleich begriffen werden muß aus vielerlei Einflüssen, welche auf den Grad des Angenehmen einwirken. Sieh' §. 213. S. 94. Auf diese Umstände sind wir aber dann weniger oder gar nicht aufmerksam, und wenn dann in Zukunft nur der Hauptgegenstand wieder winkt und erscheint, regt sich in uns auch wieder die Begierde nach dem Genusse und nach ihm; sind wir solchem Begehren sehr zugethan, so füllt sich die Begierde wieder voll aus; wir streben ernstlich nach dem Gegenstande, überspannen unsere Erwartungen von ihm, lassen uns die Erwerbung gar selbst viel Aufwand kosten, und finden uns dann im endlichen Besitze nicht befriedigt, sondern empfindlich getäuscht. — So verlangt der Knabe wieder heftig nach dem Genusse seiner Speise; die Mutter reicht sie ihm, und statt nun befriedigt zu sein, wird er nicht selten um so

mehr unwillig, je heftiger er begehrte, und glaubt gar leicht, dies sei nicht mehr dieselbe Speise.

Eben so häufig, als die Täuschung in dem gehofften Genuß, tritt dabei die Anwendung unpassender Mittel und eine schiefe, weil unüberlegte, Anwendung der passenden Mittel ein, so daß man sich entweder um den ganzen Genuß bringt oder doch diese Mittelanwendung später nachtheiliger und selbst empfindlicher erachtet, als das erstrebte Ziel vortheilhaft und seine Erreichung erfreulich gefunden wird. — Und weil die Begierde auf der Assoziation von Vorstellungen des Angenehmen fußet, wie der Abscheu auf der Assoziation der Vorstellungen des Unangenehmen, die Assoziation aber bald so, bald anders folgt, so ist es nicht anders zu erwarten, als daß wir bei solcher Leitung der Einbildungskraft das sogleich wir verabscheuen, was wir kurz vorher inbrünstig begehrten, je nachdem die angenehmen oder unangenehmen sich darauf beziehenden Vorstellungen wechseln. „Der Abscheu wirkt der Begierde, „die Begierde dem Abscheu entgegen, und der Mensch ge„räth dann oft, besonders wenn Begierde und Abscheu „stark sind, in den Zustand der peinlichsten Unruhe, des „Zwiespaltes. Um diesen unangenehmen Zustand zu beseitigen schreitet er dann gewöhnlich mit einer Art von „Heftigkeit zur Befriedigung der Begierde oder des Ab„scheues, jenachdem in dem Augenblicke die Reize oder „die Gegenreize ein merkliches Uebergewicht gewinnen; „stürzt oft mit Wuth, besonders wenn er, lange durch „den Abscheu zurückgestoßen, in heftigen und nunmehr ihm „unerträglichen Kämpfen gerungen hat, vom überwiegend „heftigen Drange hingerissen, auf das begehrte Objekt „hin. — — Wenn ein Knabe in den Jahren, worin die „Seele stärkerer Begierden fähig ist und also ihrer bedarf, „von seinen Eltern ohne alle Beschäftigung in einer ver„lassenen Ecke ruhig und ganz still zu sitzen gezwungen ist, „so wird, weil der Zustand der marternden Langeweile „einer der unerträglichsten ist, sich der lebhafteste Abscheu „dawider erheben; er wird aber auch unwillkührlich an „die Ruthe, Scheltworte oder einen zu befürchtenden ärgern Zwang erinnert werden. Die Seele, von zwei „Seiten bedrängt, geräth in heftigen Kampf .... Ist

„das Bedürfniß nach Beschäftigung groß und sodann die „Begierde nach derselben stark, so bricht der Knabe „durch, stürzt mit Wuth auf den ersten besten, wenn „auch noch so gefahrvollen Gegenstand zu, wenn er nur „Beschäftigung gewähren kann; gewöhnlich geht es aufs „Raufen und Zerstören los, weil die Seele voll Ver„druß, und die Empfindlichkeit aufs Aeußerste gereizt „ist *)."

Die Mitwirkung der reproduzirenden Einbildungskraft im Begehren besteht nach dem Gesagten darin, daß die Vorstellungen von Dingen, die erscheinen, die Vorstellungen irgend verwandter Dinge dunkel wieder erregen, und daß die assoziirten Vorstellungen uns unmittelbar zu Begierden stimmen und fortleiten, welche gegen ihre Objekte gerichtet und bereits in uns gewesen sind, nun aber auf die neu erscheinenden Objekte übergehen. —

§. 249.

Fortsetzung.

2) Es gibt nun ganz gleichartige Entstehung sinnlicher Begierden auf den Grund der vorzüglichen Mitwirkung der Phantasie.

Offenbar ist in den meisten jener Fälle der Mißleitung der Begierde auch das Dichtungsvermögen schon mit im Spiele, in der Uebertragung der Erwartung und ihres Inhaltes von einem Objekte auf das andere. Mehr wirksam zeigt es sich, indem es die Vorstellungen des frühern Angenehmen erweitert, das Angenehme potenzirt und das Unangenehme in gleicher Weise als geringer darstellt, indem es Einwirkungen verbunden vorstellt, die getrennt, andere getrennt vorstellt, die verbunden waren, und indem es etwas als Mittel an die Hand gibt, was keins ist.—

Vorzüglich wirksam zeigt sich das Dichtungsvermögen in dem Begehren von derartigen Gegenständen, deren Eindrücke aus eigener Erfahrung noch nicht vollkommen bekannt

*) Ueberwasser, l. c. S. 45 — 6.

sind, — nämlich, wenn das Streben des Menschen überhaupt schon mehr die unnatürliche Richtung auf das Angenehme erhalten hat, als verblieben ist in der natürlichen Richtung zu dem, worauf der Trieb an sich ging. In solchen Fällen lassen wir uns durch die Darstellung des Angenehmen von Andern leiten, oder komponiren uns selbstthätig die Vorstellung der Grade des Angenehmen mancher Genüsse, übersliegen aber in beiden Fällen gemeiniglich die Wirklichkeit, versteigen uns mit einer erhitzten, gar verbrannten Phantasie zu Idealen, hinter denen dann der wirkliche Genuß nur sehr weit zurückbleiben kann; — beim Genusse treten die Ideale wieder ins Bewußtsein, und stimmen uns oft noch mehr zum Unwillen, als der Gedanke an die vergebliche Mühe. Hier liegt die Quelle der Glückseligkeitstheorie so vieler schwärmerischen Seelen, welche sich einen Himmel der Wollust erträumen, der die Dekorationen ganz nach den Launen ändert, welchen sie preisgegeben sind.

So unterhält der Dichter uns und sich selbst mit den Annehmlichkeiten des Landlebens, belegt alle einzelnen Partieen seines Gemäldes mit den reizendsten Farben; unsere Phantasie wird bestürmt, entflammt; wir fühlen uns mächtig angetrieben, unsere bisherige Lebensweise aufzugeben und Bauer zu werden, um so eher dann, wenn wir aus andern Gründen unserer bisherigen Verhältnisse überdrüßig sind; — kommen wir zur Erfahrung und zum Genuß, so finden wir lange nicht Alles unsern Wünschen entsprechend; wir packen zusammen und machen uns mit dem Alfius des Horaz wieder heim.

Umgekehrt behangen wir in düsterer Gemüthsstimmung uns oft alle Hallen des Lebens mit düstern Trauergewändern, und namentlich alle Aussichten in die Zukunft, — nur unter der Leitung der schwärmenden Phantasie, während die nahende Zukunft sich indeß schon viel freundlicher gestaltet, und unsere Furcht, unsern Kleinmuth und unsere Verzweiflung in Beschämung umwandelt.

Reproduzirende und produzirende Einbildungskraft helfen so nicht allein unsere Begierden und Verabscheuungen überspannen, sondern durch sie werden wir auch nicht selten zu so eitlen Begierden verleitet, daß die Erfahrung sie

nicht bloß nicht ausfüllen kann, sondern Empfindungen gewährt, die uns rein unangenehm sind; daß wir im Gegentheile wiederum Dinge als die größten Uebel fliehen, welche wir viel eher begehren und wünschen würden, wenn wir sie richtig erkenneten; — und eben so häufig schlagen die Begierden bald in Abscheu um.

„Man sieht hieraus, wie oft der Mensch in ein eitles „und durchaus thörichtes Begehren und Verabscheuen ver„fallen müsse, wenn er die Bestimmung der Objekte der„selben seiner Einbildungskraft allein überläßt, wovon „dann am Ende eine durchaus schiefe und falsche Richtung „des gesammten Begehrungsvermögens die nothwendige „Folge wird: warum es also so äußerst wichtig ist, den „Menschen so frühe als möglich in diesem Stücke auf sich „aufmerksam zu machen, daß er anfange über das Ver„hältniß seines Begehrens zu dem Vermögen der Objekte „und seines Handelns zur Befriedigung seiner Begierden „nachzudenken, und von der andern Seite alles dasjenige „in Ansehung seiner selbst zu vermeiden, was die Reiz„barkeit der Phantasie in der Art zu vermehren und den „Reiz zum unüberlegten Begehren und Handeln zu ver„stärken fähig ist *)."

Es gibt viele Menschen, die in ihren Wünschen, Bestrebungen und Handlungen durchgängig auf diesem Standpunkte im Begehren sich forterhalten; die meisten gerathen auch bei ihrer größern Umsicht nicht selten in dieselben auf ganz entsprechende Weise wieder hinein. Diejenigen, welche bleibend auf solcher Stufe stehen und leben, bilden die gröbste Sorte der sogenannten Epikuräer und Egoisten; sie gleichen ganz den Kindern, die unverweilt allem dem nachlaufen, was ihnen eine Freude verspricht, und ohne alle Beharrlichkeit sogleich das fahren lassen, was sie kaum angefangen hatten zu genießen, um dann wieder zu etwas Anderm überzugehen. Die Kinderwelt ist durchgängig so, und sie kann auch nicht wohl anders sein. „Auf dieser „niedrigen Stufe der bloßen Sinnlichkeit stehen die Men„schen, ehe die Cultur ihr Werk an ihnen angefangen hat,

*) Ueberwasser, l. c. S. 44.

„z. B. die kleinen Kinder, die ganz rohen und thierischen „Menschen; mehrere andere kehren größten Theils darauf „zurück, denen es zwar an gehöriger Cultur nicht gefehlt „hat, die aber durch ihre heftigen sinnlichen Begierden, „deren Sklaven sie geworden sind, die Früchte der Cul„tur bei sich größten Theils zerstört haben, und auf diese „Weise sich wieder zu den Thieren, über die sie die er„haltene Cultur erhoben hatte, herabsetzen, wie z. B. „ganz wüste, zügellose Jünglinge und Männer, ohne „Zucht, ohne Schaam, grobe Wollüstlinge, voll unersätt„licher Begierde nach fleischlichen Lüsten, wie Thiere, Voll„söffer, und alle diejenigen Menschen, die bloß durch „Gefühle regiert werden *)."

Die Menschen dieser Klasse sind zu erkennen an ihrer Unbeständigkeit im Begehren, an dem steten Wechsel ihrer Wünsche; bald wollen sie dies, bals jenes; bald erscheinen sie (und sind es in der That) als großmüthig, bald rachsüchtig; bald hochmüthig, bald kriechend; jetzt freigebig, nachher bis zum Schmutze karg und geizig; dann mitleidig, dann grausam; einmal männlich ernst, das andere Mal kindisch flatterhaft, — und welche Widersprüche man sonst noch zu denken vermag: nur darin bleiben diese Menschen sich gleich, daß sie stets der Spielball ihrer Einbildungskraft und ihrer Laune sind, — ein Loos, wogegen die Thiere mehr verwahrt werden. — Nicht bloß so veränderlich sind diese Leute und Charaktere, (oder richtiger: diese Charakterlosigkeiten), sondern in der Regel sind sie auch die unglücklichsten, weil sie aus Mangel an Umsicht blindlings dem nacheilen, was entweder gar nicht zu erreichen ist, oder doch nicht in dem erwarteten Grade, und

---

*) Ueberwasser l. c. S. 47. — Man verzeihe es mir, daß ich so oft längere Stellen aus Ueberwassers Schriftchen citire, die man (falls man das Büchlein besitzt), selbst einsehen könnte; es geschieht, weil ich dies Büchlein so sehr lieb habe, weil es so selten wird, und ich die schätzbarsten Stellen desselben so gerne vor der Vergessenheit bewahren möchte, worein die Schriften Ueberwassers bei allen hochgelahrten Psychologen — Maaß ausgenommen — gerathen sind.

am wenigsten durch Anwendung derjenigen Mittel, wodurch sie es zu erreichen streben. — Aus Verzweiflung enden fast nur Leute dieser Klasse.

Die Thiere sind zwar, wie schon angedeutet ist, auch solchen Begehrens fähig, jedoch nicht in gleichem Grade, wie der Mensch, und deßhalb sind sie mehr geschützt gegen Mißgriffe. Freilich fangen wir die Thiere gemeiniglich durch den Kunstgriff, daß wir ihnen etwas hinlegen und hinhangen, dem sie beim bloßen Anblick auch sogleich zueilen; aber wenn auch dann nicht die Umsicht aller Thierarten diesen Schlingen bis zu unserm Erstaunen zu entgehen weiß, so sind die Thiere, sich selbst und der Leitung des Instinktes überlassen, doch durchgängig gegen Mißgriffe dadurch gesichert, daß ihre Einbildungskraft weniger geschäftig und agil, und im Besondern für Phantastereien unzureichend ist, wenn ihnen die Phantasie sammt ihren Träumen nicht gänzlich fehlt.

Der Charakter des Begehrens dieser zweiten Stufe besteht nach allem Gesagten darin, daß es der Vorstellung der Gegenstände folgt; daß es dann auf den Grund dieser Vorstellung unmittelbar bestimmt erscheint, und wenn auch die Begierde vermittelt sein sollte durch vielerlei Regungen zu Begierden, so hat doch gar keine Einsicht in den Zusammenhang der Begierde mit der Erreichung des Begehrten Statt, ja sogar wird sie nicht einmal gesucht. Es ist daher blind in Anwendung der Mittel, aber nicht immer so gänzlich blind in Ansehung des Objektes; vielmehr schwebt dabei schon oft — und immer im Zustande des völligern Bewußtseins — das Objekt als ein erstrebtes, gewünschtes, kurz als ein Zweck für den Willen vor. — Das Begehren der untersten Stufe enthält dagegen vom letztern keine Spur; es hat gar keine vorschwebenden Objekte, sondern nur die Erhaltung, rücksichtlich die Fortbildung, des Subjektes zu seinem Inhalte.

Man ist gewohnt, nur da von Zwecken im Begehren und Handeln zu reden, wo etwas als ein Zuerstrebendes, Zubegehrendes vorgestellt ist; — will man dieser Begriffsbestimmung folgen, dann trifft man zu allererst hier den Zweckbegriff an, während sonst nach einer frühern Andeutung schon da von Zwecken geredet werden kann, wo das in-

stinktmäßige Begehren auf der niedrigsten Stufe steht (§. 247. S. 280.). Im letztern Falle muß man Zwecke unterscheiden, die der Mensch als Objekt wegen seiner Verbindung mit der gesammten Natur erstreben muß, objektive Zwecke als solche, denen man ohne Bewußtsein ihrer folgt, und subjektive Zwecke, deren sich das Subjekt bewußt wird, und denen es als bewußten Zwecken nachgehen kann. In denjenigen Fällen aber, in welchen wir etwas so als Zweck erstreben, was wir auch als ein Begehrtes erfassen, geht unsere Begierde mit dem in ihr liegenden Streben nur auf das Angenehme, die Lust; der natürliche Zweck des Triebes, Erhaltung und Entwicklung, braucht darum nicht vereitelt zu werden, wenn er aber dabei noch erreicht wird, so ist dies nur noch rein zufällig.

§. 250.

c. Dritte Stufe des niedern Begehrens. Das kluge (listige) Begehren, oder das niedere Begehren unter dem Einflusse des Denkvermögens. Untergeordnete Zwecke. Endzweck. Mittelzweck. u. s. w.

Man kann alles Begehren, welches der unmittelbaren Einwirkung des Angenehmen und Unangenehmen, und der bloßen Vorstellung desselben sogleich folgt, ein *unüberlegtes* und *unkluges* Begehren heißen im Gegensatze zu demjenigen, was mit Umsicht, Besonnenheit und mit Nachdenken über die Erstrebung und Erreichung des vorschwebenden Zweckes begleitet ist, und in der Sprache ein *kluges* genannt wird.

Die Benennung der *Klugheit* im Begehren bezieht die Sprache nicht auf die *Art* der Zwecke; ob sie sinnliche oder höhere seien, ist hier einerlei, und in Rücksicht auf die Zwecke zieht sie höchstens den *Grad* des (sinnlichen oder vernünftigen) Gutes in Betracht; am allermeisten aber zeigt sie sich in der überlegten Art und Weise, wie man den Zweck am vollkommensten erreichen möchte, ohne wieder auf Sittlichkeit und Unsittlichkeit dabei Rücksicht zu nehmen.

Daraus folgt schon, daß das bloß kluge Begehren sich im Gebiete des sinnlichen Begehrens erhalte. — Man nennt in der Sprache den nie umsichtig und klug, der ohne Ueberlegung begehrt und handelt; nennt auch den nicht klug, sondern einfältig, der in der Wahl zwischen gleichartigen Zwecken den weniger einträglichen sogleich ergreift und den andern unbeachtet läßt, der eben so nahe liegt; aber derjenige heißt am wenigsten ein Kluger, er heißt vorzugsweise einfältig, kurzsichtig und unklug, der für den einmal mit Bewußtsein erfaßten Zweck solche Mittel nicht sucht, nicht anwendet oder nicht anzuwenden weiß, welche ihn dazu am sichersten verhelfen; der also entweder ohne Reflexion über die Mittel zum Handeln schreitet, oder solche Mittel anwendet, die ihn nicht zum Zwecke führen können, oder, wenn er die rechten Mittel gefunden hat, dieselben schief anwendet, so daß er den Zweck durch sie entweder gar nicht, oder nur unvollkommen oder endlich gar nur unter größern Aufopferungen in derselben Art von Dingen erreichen kann und erreicht.

Durch Schaden wird man klug, sagt ein Sprichwort; und ist man durch Erfahrung erst klug gemacht oder zu Verstande gebracht, so wird man, sagen die Leute weiter, mit der Zeit durch sie immer noch mehr gewitzigt. — Der Mensch findet sich in seinem Begehren, wenn er überall unmittelbar dem ersten Winke und Scheine des Angenehmen folgt, nicht selten empfindlich getäuscht, findet sein Bemühen vereitelt. Dies veranlaßt ihn zum Nachdenken; er erkennt, daß seine Gedankenlosigkeit und Unüberlegtheit im Begehren den Grund enthalten habe, warum er seinen Zweck nicht erreichte oder doch nicht vollkommen erreichte; — solch Begehren und Handeln soll von nun an aufhören. Und falls es seinem Vorsatze nur nicht an Festigkeit gebricht, so bemüht er sich nun immer mehr, durch Nachdenken zuvor eine Einsicht zu gewinnen in den Zusammenhang des Zweckes und seiner Erreichung mit der Handlung, oder um die Auffindung und Anwendung der geeigneten Mittel zur Erreichung; darin kommt die Rücksicht auf die Umstände und deren Einfluß auf die Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Begierde vor, auf die völligere und sicherere Befriedigung u. dergl. Dies Nachdenken nimmt

von selbst mehr zu und wird ernster, je öfter jene Täuschung und je befriedigender dies neue Bemühen sich zeigt; es nimmt weiter zu in dem Grade, worin die intellektuellen Kräfte steigen, weiter reichen, der Kreis der Erfahrungen sich mehr ausdehnt, und je mehr alles dies und Anderes zur Bildung eines praktischen Berechnungsverstandes zusammenwirkt. — Erst auf dieser Stufe wird der Zweckbegriff ausgebildet, mit ihm entsteht der Begriff der Mittel zum Zwecke und zugleich der Begriff des (relativ, d. h. in Beziehung auf den gesetzten Zweck) Nützlichen und Schädlichen.

So hat der Knabe seine Spielsachen auf dem Tische oder Boden liegen lassen; er vermied die Last, dieselben auf die Seite zu schaffen; aber er hat nun mehrere davon verloren; — er hat ein Vögelchen, spielt damit, herzt es, aber es erstickt unter seinem unvorsichtigen Drucke, und die Herrlichkeit hat ihr Ende. Dies macht ihn aufmerksam auf die Ursache seines Unglücks; er denkt nach, ob er nicht einen sicherern Ort für sein Spielzeug finden könne, um so seine Freude länger zu genießen; ob er ein anderes Vögelchen in Zukunft sich nicht länger erhalten könne und wie denn? Der Ehrgeizige sucht sich wichtig zu machen, und läßt sich anfangs unbedachtsam in allerlei Gespräche mit ziemlich entscheidendem Tone ein; er stößt auf Leute, die auf Machtsprüche nicht viel halten, und es ihm dann überklar machen, daß es ihm wohl gerathener sein möchte, zu schweigen. Er findet sich beschämt und denkt nun, daß seine Zwecke, die auf Ehre gehen, ein Anderes erheischen möchten; er sucht seine Schwächen bedachtsamer zu verhüllen, um sicherer und länger im Besitze seiner Glückseligkeit zu sein und zu bleiben.

Dasjenige, was den Gegenstand des bewußten Strebens abgibt ist der Zweck des Begehrens *); — dasjenige,

*) Das Wort Zweck (Zwack) bedeutet ursprünglich einen Nagel mit einem breiten Kopfe; der Schmid kennt noch jetzt Zwacknägel; ein solcher bildete den Mittelpunkt der Scheibe und so ward er zum Ziele für Schuß und Wurf; — daher sagen wir noch: Er hat den Nagel getroffen; — Ziel und Zweck sind daher ursprünglich Eins, und bei uns nur

so für ein Etwas förderlich ist, was als Zweck, als ein Zuerstrebendes gedacht wird, ist Mittel dafür oder dazu; was dem gesetzten Zwecke förderlich erachtet oder erkannt wird, heißt in Beziehung auf diesen Mittel; es ist also ein Nützliches in Beziehung auf den Zweck, und sein Gegentheil ein Schädliches. Wenn wir von Nützlichkeit und Schädlichkeit reden, so liegt darin immer die Beziehung auf Zwecke, und wenn wir irgend etwas schlechthin nützlich oder schädlich nennen, ohne es auf einen bestimmten Zweck zu beziehen, so sprechen wir doch nie ohne alle solche Beziehung auf Zwecke; denken vielmehr an Förderlichkeit (oder deren Gegentheil) in Beziehung auf die Zwecke Aller, die, sich gleichsam von selbst verstehend, nicht einmal mehr mit Bestimmtheit gedacht werden, z. B. an die Förderlichkeit der Dinge und Handlungen für die Gesundheit, das Wohlsein unserer selbst oder Aller. Dem Begriffe des Schädlichen oder Nachtheiligen ist dann sehr verwandt der Begriff des Hindernisses, des Hinderlichen; — offenbare, versteckte Hindernisse, unüberwindliche, und zu beseitigende Hindernisse u. s. w.

Die Klugheit wird List, wenn sie in der Wahl und Anwendung der Mittel Rücksicht auf die Hindernisse nimmt, welche lebende Kräfte, Thiere und Menschen, der Erreichung der Zwecke in den Weg legen könnten und legen; sie ist eine, die Aufmerksamkeit Anderer ableitende und so täuschende Klugheit, — jedoch an sich ohne schlimme Nebenbedeutung; — sie wird Arglist (arge, böse List), wenn unmoralische Mittel zugewendet werden, um die Andern von den uns eigenen Zwecken abzuleiten. — Listig kann man auch gegen Thiere handeln, arglistig nicht, wenigstens nicht in bloßer Beziehung auf sie; sondern in der Arglist liegt stets eine Beziehung auf Moralität, welche aber im Handeln gegen die Thiere an sich allein betrachtet nicht vorkommen kann, weil die Thiere nicht Pflichtsubjekte sind. — Die Unmoralität der Mittel, welche die List zur Arglist macht, muß überdies gelegen sein in der Vereitlung moralisch möglicher Zwecke der Andern,

---

noch unterscheiden, wie allenfalls Endzweck und Zweck; sieh' hierüber unten.

welche wieder bei den Thieren nicht vorkommen können. — Hinterlist ist ohngefähr dasselbe, jedoch ist das Wort Hinterlist schonender, sowohl weil es mehr figürlich ist, als auch, weil es weniger auf Uebervortheilung Anderer nothwendige Beziehung hat. — Verwandt mit der List sind weiter die Schlauheit, Verschlagenheit, und Verschmitztheit. Schlauheit ist gesteigerte List, hat aber doch lange nicht so oft die schlimme Nebenbedeutung, welche die List so oft hat, und worin letztere der Arglist sehr nahe kommt. — Verschlagenheit ist die List oder Klugheit in der Auffindung und Anwendung solcher Mittel, die nur mit viel Nachdenken gefunden werden können *); — Verschmitztheit hat den Nebenbegriff des Verächtlichen, womit sie auf den Mangel an Muth und Kühnheit hindeutet, welchen heimliche Ränke und Liste ersetzen sollen. „Ulysses kann wohl verschlagen, aber nicht verschmitzt genannt werden", sagt Eberhard recht treffend. — Ueber die Weisheit sieh' den zweiten Abschnitt unten; sie ist von der Klugheit sehr verschieden.

Alle hier genannten Beschaffenheiten des menschlichen Bestrebens sind in dem vermittelnden Einflusse des Erkenntnißvermögens gelegen, sind selbst nur Mittel von Seiten des denkenden und erkennenden Verstandes für die Zwecke im Begehren, solche jedoch, welche auch nur in dieser Beziehung auf die praktischen Zwecke Anwendung und Sinn haben. Daher ergiebt sich auch, daß wir alle diese Eigenschaften als List, Arglist, Schlauheit, u. s. w., nicht im eigenthümlichen, sondern nur im analogen Sinne von den Thieren prädiziren können, deren Erkenntniß- und Denkvermögen mit dem unsrigen nicht gleichartig ist, und noch weniger in demselben Verhältniß zum Begehren steht. Wir nennen manche Thiere listig, den Fuchs sogar schlau; allein was uns hier als Sache der Ueberlegung und der Absicht erscheint, ist nichts, als der in den Thieren viel-

*) Das Wort Verschlagenheit leitet daher Eberhard's Synonymik ab von Schlagen in der Bedeutung von Erdenken, wie es vorkommt in den Worten Anschlag, Rathschlagen, Ueberschlagen; mit Rücksicht auf die verstärkende Partikel ver, analog der Partikel be.

seitiger und vollkommner wirkende natürliche Instinkt, der bald durch die Künstlichkeit seiner Produkte, bald durch die Zweckmäßigkeit der Mittelanwendung unser größeres Erstaunen erregt.

Durch die Mitwirkung des denkenden Vermögens zur Erreichung der gesetzten Zwecke, namentlich in dem Auffinden und Anpassen der Mittel, entstehen die Künste, Kunstfertigkeiten der Menschen, und alle Gewerbe; — Dinge, welche aus bloßem natürlichen Triebe in der Menschenwelt nicht begriffen werden können, obwohl sie in ihm den nächsten Anlaß (und Antrieb) finden; Dinge, die wir in den Thieren deßhalb auch nicht finden, und statt deren wir ihnen wieder nur Geschicklichkeiten, natürliche Fertigkeiten zulegen, die sie so nothwendig ausüben, als jede Maschine, jedes Automat diejenigen Funkzionen nothwendig ausübt, auf die es eingerichtet ist.

Der Charakter des klugen Begehrens liegt dem Obigen gemäß in folgenden Punkten:

1) Es bezieht sich nicht auf eine Art der Zwecke ausschließlich; es kann eben so wohl ein Vernunftzweck, als ein Zweck der Sinnlichkeit mit Klugheit erstrebt werden; jedoch entwickelt sich das kluge Begehren zunächst nur im Gebiete der Sinnlichkeit, und hier ist dann nicht mehr der natürliche Zweck, sondern die Lust, das Angenehme erstrebt, — was ursprünglich nur dem natürlichen Zwecke anklebte, — mit Vermeidung des Unangenehmen. Wohlsein ist Zweck, weil es angenehm ist. — Dieser Zweck wird hier zur Absicht; die Erreichung des Angenehmen wird von nun an beabsichtigt; denn Zweck und Absicht sind dadurch von einander verschieden, daß man jenen instinktartig verfolgen kann ohne Bewußtsein desselben, und ohne eine darauf gerichtete Denkthätigkeit; während die Absicht (das Beabsichtigte) ein Zweck ist, dessen man sich bewußt wird mit Reflexion über die Mittel dafür, in objektiver Rücksicht; in subjektiver ist Absicht die Hinrichtung auf die Erreichung des Zweckes mit Bewußtsein desselben. Den Thieren legen wir daher keine Absichten bei. Bei der besten Absicht kann man den eigentlichen Zweck, das zu

Beabsichtigende, verfehlen. — Auch enthält die Absicht eine Rücksicht auf Mittel.

2) Unter den zugleich möglichen Zwecken derselben Art wird der gesucht und vorgesetzt, worin das meiste Angenehme mit möglichster Vermeidung des Unangenehmen liegt. Die vollkommenste Klugheit in der Wahl der Zwecke würde hier derjenige entwickeln, welcher überall die möglichen Vernunftzwecke auswählte; er würde von dieser Seite ein Weiser werden; und weil die Sprache zur Bezeichnung der Wahl der besten Zwecke hier das Wort Weisheit hat, so möchte es wohl das Angemessenste sein, die Klugheit nur auf die Auswahl unter den sinnlichen Zwecken zu beziehen, soweit sie überhaupt auf die Auswahl der Zwecke geht.

3) Es hat in dem so eintretenden Zwecksetzen Bewußtsein Statt, und zwar im Besondern des als Zweck vorgesetzten Objektes.

4) Zur Erreichung des gesetzten Zweckes sucht das Subjekt die dienlichen Mittel zu finden und zweckmäßig anzuwenden, wobei auf das Erlaubte oder Unerlaubte der Mittelanwendung so wenig Rücksicht genommen wird, als in der Wahl des Zweckes.

Wenn die Mittel sich nicht sogleich ergeben, so wird ihre Auffindung interimistisch ein neuer Zweck, Mittelzweck; der Mittelzweck, kann dann wegen des Verhältnisses zum anfänglichen Zwecke auch untergeordneter Zweck heißen, wie jener der Endzweck.

Die Mittel werden meistens angegeben durch Assoziation der Vorstellungen von den die Genüsse vermittelnden Dingen, und werden vom Erkenntnißvermögen als solche erkannt. Dies kann aber nur häufig und zureichend geschehen bei großem Reichthume an Erfahrungen; — in den übrigen Fällen und bei Unzulänglichkeit der Erfahrungen werden sie entweder durch theoretische Vernunft, im Wege des möglich-Findens entdeckt, oder im Wege des Verstandes durch allseitiges Verstehen und Auffassen der Lage der Dinge, — falls nicht die Angabe Anderer unser Bemühen entbehrlich macht. So wird also das Denk- und Erkenntnißvermögen, werden Verstand und Vernunft in den Dienst

des Begehrungsvermögens genommen, und zwar vorzüglich in den Dienst der Sinnlichkeit; sie erscheinen als Diener derselben, um sie zu ihren Zwecken zu verhelfen, — worin jedoch an sich nichts Unsittliches und sie Entehrendes gelegen ist. Dabei ist nun die Thätigkeit jener höhern Vermögen bald eine mehr angestrengte, bald eine mehr leichte; bald wird sie auf längere Zeit dabei in Anspruch genommen, bald nur auf eine kürzere; wie viel Hin- und Hersinnen über die Mittel und wie viel Abwägen der zugleich vorgestellten Zwecke indeß auch dabei vorkommen mag, wie angestrengt und anhaltend auch die Thätigkeit sein mag: das Begehren selbst bekommt darum keinen höhern Charakter, obwohl ihm nicht selten der Name des Wollens auf dieser Stufe beigelegt wird; es bleibt darum, was es auch ohne die Klugheit war, ein sinnliches, niederes Begehren.

Wenn die Mittel sich nicht zeigen wollen, welche zu dem Zwecke verhelfen könnten, so entsteht der Zustand der Verlegenheit, die um so höher steigt, je dringender und nothwendiger die Erreichung des Zweckes wird. Sie begründet Unruhe und kann bis zur Verzweiflung führen. — Sie ist verbunden mit einem Ueberlegen, und führt zu einem sich-Entschließen zu diesem oder jenem Mittel; einem Zustande, der auch auf die Wahl des Zweckes sich beziehen kann.

§. 251.

Einseitig, mehr-, viel- und allseitig kluges Begehren. Nebenzweck, Hauptzweck.

Das kluge Begehren hat nach dem Gesagten zwei vorzüglich zu beachtende Seiten; in Ansehung des Zweckes umfaßt es die geschicktere Auswahl des, unter den in demselben Falle gleich möglichen Zwecken, vorzüglichern Zweckes; in Ansehung der möglichen Mittel die Wahl der anpassendsten Mittel. Darnach sieht man sogleich, wie es hier viele Grade der Klugheit geben könne, so wie auch, daß eine einseitige und mehrseitige Klugheit im Begehren liegen könne. Die Grade steigen mit der größern Geschicklichkeit nach allen Seiten. Jene beiden Punkte sind

aber auch offenbar nicht immer vereint; — jemand kann unter Begünstigung eines feinern Gaumens fähiger sein, die schmackhaftern Speisen zum Genusse auszuwählen, während der Andere durch mehr Ränke und List geschickter ist, in den Besitz dessen zu kommen, was er, obgleich in der Wahl der Zwecke weniger geschickt und glücklich, sich nun einmal ausgewählt hat. Wer nur in einem Punkte größere Geschicklichkeit besitzt, heißt einseitig klug; und neben dieser einseitigen Klugheit, wovon es offenbar schon mehrere Arten gibt, denken wir uns dann wieder sehr viele Stufen mehrseitiger Klugheit, bis zur allseitigen. — Ueber jede von diesen müssen wir noch etwas sagen.

a. Ueber das einseitig kluge Begehren. — Einseitig klug ist derjenige, der in seinem sinnlichen Streben ein Objekt ohne weitere Auswahl verfolgt vermittelst der Anwendung der geeignetsten Mittel; oder wer aus den vorliegenden Zwecken, die man ergreifen könnte, den relativ vollkommensten zu wählen sucht und weiß, jedoch ohne weitere Rücksicht auf die Vereinigung mehrerer Zwecke derselben Art. In beiden Fällen des Eintretens der hier bezeichneten einseitigen Klugheit übersieht der Mensch es sehr leicht, welche sonstigen Unannehmlichkeiten auf dem Wege zur Erreichung des Zweckes etwa liegen mögen, so wie auch, mit welchen Entbehrungen der Genuß des als Zweck vorgesteckten Angenehmen verbunden sein werde; er erträgt sie auch mitunter geduldig, wenn er nur zu seinem Ziele gelangt. Beide Unvollkommenheiten dieses so qualifizirten Begehrens finden sich meistens abwechselnd nebeneinander, um so eher, da die Handlungen, die als Mittelhandlungen nothwendig werden, selbst als Handlungen zu ihrem nächsten Zwecke in Betracht kommen können.

Wer etwa starken Hunger oder Durst leidet, sinnet in seiner Verlegenheit oft scharfsinnig und listig genug auf die Mittel, zu seinem Zwecke zu gelangen und wendet sie auch an, ohne indeß stets auf die empfindlichen Folgen irgend Rücksicht zu nehmen, welche diese Befriedigung seines Bedürfnisses nach sich ziehen könnte.

In diese Klasse der einseitig-Klugen müssen alle diejenigen Menschen gezählt werden, welche in irgend eine Art der Beschäftigung als in eine Lieblingsbeschäftigung

gleichsam vernarrt sind, so wie alle die, welchen irgend eine Art von Genüssen zum Bedürfnisse geworden ist, dem sie leidenschaftlich nachhangen; — sie beachten freilich die Unannehmlichkeiten nicht so sehr, denen sie in ihrer einseitigen Richtung begegnen, und fühlen die Entbehrungen nicht so tief, welche sie sich in andern Rücksichten vielfach müssen gefallen lassen; aber nichts desto weniger erscheinen sie doch als nicht-Kluge, und sind es auch, weil jene Unannehmlichkeiten noch immer Unannehmlichkeiten, und diese Entbehrungen noch immer — und mitunter harte — Entbehrungen sind, welche sie bei der Wahl anderer, den ihrigen das Gleichgewicht haltenden oder gar sie überwiegenden, Zwecken würden vermieden haben. Die Leidenschaftlichen jeder Art sind thöricht in der ausschließlichen Fixirung ihres einen Zweckes, sind dagegen oft bis zu unserm Erstaunen erfinderisch in Betreff der Mittel, durch alle Stufen der Verschlagenheit gewandt, um zu ihren Zwecken zu gelangen und die etwaigen Hindernisse zu beseitigen. Ganz natürlich; denn weil sie beständig über ihrem einzigen Zwecke brüten, so ist wohl nichts Anderes zu erwarten, als daß sie mehr Gewandtheit in der Beschäftigung mit dieser Art von Dingen und in der Erreichung derselben erwerben, als Andere dazu mitbringen und erlangen.

Der Ehrsüchtige, der nur Ehre liebt und sucht, weiß nicht selten mit der größten Geschicklichkeit geringe Umstände zu benutzen und dadurch zu Ehren zu kommen, worauf tausend Andere gar nicht aufmerksam geworden wären; — der Geizhals ist reich an Ränken und Listen, um Erweiterung seines Besitzthums in Dingen zu finden, die Andere als Kleinigkeiten unbeachtet lassen. —

Kurz, im Einzelnen, wo es ihren Gegenstand gilt, verrathen die Leute dieser Klasse Umsicht und Nachdenken, während sie sich in andern Sphären nur mit der größten Ungeschicklichkeit oder Unbeholfenheit bewegen; — im Ganzen betrachtet, handeln sie aber offenbar höchst unklug, einfältig und dumm, indem sie ihren ganzen Genuß auf eine Art von Genüssen einschränken, während sie auf tausend andern Wegen zu Vergnügen und Freuden gelangen könnten, die sie sich nun abschneiden; zudem ist es unausbleiblich, daß sie sich am Ersten unglücklich finden, indem auch

die Dinge ihrer Vorliebe ihnen auf die Dauer nicht entsprechen können; denn die Begierde wächst in solchem Grade, daß die einerleien Eindrücke sie nicht lange mehr ausfüllen können; — und endlich sind sie dann in jeder andern Rücksicht zu abgestumpft, um von daher noch Genüsse zu erhalten, von wo sie Andern reichlich fließen; — sie werden des Lebens satt, und nahen mit ihrer Seelenkrankheit von selbst einem frühern Tode, wenn sie das Lebensende auch nicht in Verzweiflung noch beschleunigen.

Die Menschen dieser Art bilden die Epikuräer und Egoisten der mittlern Sorte; sie stehen ein Kleines höher, als die, welche unbedachtsam jedem ersten Sirenengesange folgen, der zu ihren Ohren dringt; sie erheben sich auch über die Thierwelt, aber doch nicht weit, und stellen sich sogar in einer Rücksicht unter dieselbe; ihre Erhebung über die Thiere liegt nicht in der Sache, nur in den Mitteln, sie zu erreichen, und ihre Erniedrigung unter die Thierwelt entspringt aus der großen Abweichung von der Lebensbahn, welche die Natur allem Lebenden angewiesen hat; sie vernichten sich selbst.

Die Wahl des Zweckes in allem einseitig klugen Begehren, das nicht leidenschaftlich ist, ist von allen den Einflüssen und Umständen abhängig, unter denen das Begehrungsvermögen erregt wird.

§. 252.

b. Mehr- und allseitig kluges Begehren. Hauptzweck, Nebenzweck, ꝛc. Willkühr.

Derjenige Mensch, der nicht mit Leidenschaft einer Art von Zwecken beständig nachhängt und deßhalb auf der Stufe des einseitig klugen Begehrens stehen bleibt, findet bald, daß er durch das hartnäckige Beharren auf seinen einmal beabsichtigten Zweck, auch bei der vollkommensten Mittelanwendung, nicht selten andere Zwecke am Wege liegen lasse, die ihm, wenn auch nicht einen höhern, doch einen neuen, Genuß hätten gewähren können; findet, wie das Beharren auf seinen Einzelzweck so viele andere Zwecke ausschließe, welche bei einiger Modifikation seines Zweckes sich zugleich hätten erreichen lassen; — bemerkt, wie er mit

diesem seinem Streben einem andern, ihm nicht minder wichtigen Zwecke selbst hemmend in den Weg trete; wie seine Zwecke sich so widerstreiten und aufheben; — findet ferner, wie die Anwendung auch der dienlichsten Mittel doch oft für die sinnliche Natur Beschränkungen, Entbehrungen und Leiden nach sich ziehe, die sich bei einiger Modifikation des gesetzten Zweckes, und bei einiger Abänderung in der Mittelanwendung, etwa auf kleinem Umwege, hätten vermeiden lassen; — nun bemüht er sich um die Vereinigung mehrerer, rücksichtlich aller vereinbaren Zwecke, soweit es seinen Zweck betrifft, und um die Anwendung der dafür angemessenen Mittel, und solcher Mittel, deren Anwendung an sich selbst wieder den meisten Genuß verspricht.

Ich sagte, wer nicht mit Leidenschaft einer Art von Zwecken nachhange, komme auf solches Bemühen; — die Leidenschaft läßt nämlich dahin nicht voranschreiten.

„So hat der Mensch die Vergnügen eines wollüstigen „und gemächlichen Lebens, der Freiheit und Unabhängig„keit, des Reichthums, der Ehre, der Liebe und Gewo„genheit Anderer u. s. w. kennen gelernt; er wünscht sie „alle (und noch viele andere) in seiner Person vereinigt „zu sehen, wünscht wollüstig und gemächlich, frei und „durchaus unabhängig zu leben und dabei reich und geehrt „zu sein und alle Menschen zu Freunden und Gönnern zu „haben, sieht aber ein, daß das nicht möglich ist; seine „Erfahrung lehrt ihn, daß es Genüsse gibt, die miteinander nicht bestehen können. Beim Anfange dieser Entdeckung geräth er in Verlegenheit; er weiß nicht, was „er wählen soll; jeder Gegenstand der einzelnen Begierden „reizt ihn; dieser Kampf entgegenstehender Begierden ist „unangenehm, und das Bestreben diesen zu beendigen leitet „ihn auf die Untersuchung, wie er sich die für ihn mög„lich größte Summe der vereinbaren, reinsten, und zugleich „in dem möglich vollsten Maaße und der längsten Dauer „beseligenden Sinnenvergnügen verschaffen könne. Hier „mußten nun die sämmtlichen, ihm bekannt gewordenen „Vergnügen der Sinnlichkeit nach ihrer extensiven und „intensiven Größe verglichen werden, um den Begriff von „sinnlicher Glückseligkeit in seinem ganzen Umfange im

„Allgemeinen aufzufinden und dann zu realisiren. — Dazu „muß seine eigene Gemüthsart, müssen die angewohnten „Neigungen, Bedürfnisse, die natürlichen und erworbenen „Fähigkeiten, endlich auch die äussere Lage und sonstigen „Verhältnisse in Erwägung gezogen werden, um darnach „dem allgemeinen Begriffe von sinnlicher Glückseligkeit in „Ansehung seiner Individualität, eine besondere Bestimm„ung zu verschaffen und einen, in das ganze, auf seine „Individualität berechnete Glückseligkeitssystem eingreif„enden, diesem und seinen Kräften angemessenen, Hand„lungsplan systematisch entwerfen zu können *)."

Hier kommt die Sinnlichkeit des Menschen, in so weit sie eine Richtung auf das Angenehme erhalten hat, in ihr rechtes Geleise; hier entwickelt sich ihr Streben zum allseitigen höchsten, ausgedehntesten und dauerhaftesten Genusse, in welchem zugleich auf die möglich größte Vermeidung des Unangenehmen, sowohl in der Anwendung der Mittel, als in allem Andern, Rücksicht genommen wird. — So entsteht im Menschen ein gewisser Glückseligkeitsplan, berechnet auf die vollkommenste Glückseligkeit, soweit diese im Genusse des Angenehmen unter Vermeidung alles Unangenehmen gelegen sein kann; — jedoch entsteht dieser Plan nicht durch ein so willkührliches, darauf berechnetes Nachdenken, als Ueberwasser anzunehmen scheint; vielmehr bildet er sich in den meisten Menschen — in allen mit Ausnahme der oben Bezeichneten — unwillkührlich und von selbst, und wird durch geringes Aufmerken und Nachdenken fortgebildet, und am vollkommensten ausgebildet erst durch ein, darauf mit Willkühr und Absicht hingeleitetes und dabei beharrendes Reflektiren. — Die oft vorkommenden Irrthümer in der Schätzung der Dinge und die empfindlichen Uebel, welche die Güter des Lebens in ihrem Gefolge hatten, leiten dies Bemühen um solche volle Glückseligkeit, ich möchte sagen, instinktartig ein.

Derjenige, welcher diesen Glückseligkeitsplan am vollkommensten anlegt, ausbildet und verfolgt, heißt der Klügste im Begehren, obwohl darum noch kein Weiser. Er sieht nicht auf die Erreichung des einzelnen Zweckes allein,

*) Ueberwasser l. c. S. 56—57.

sondern berechnet auch deren allseitige Folgen; er sieht auch nicht bloß auf die Zweckmäßigkeit der Mittel, sondern erwägt auch alle Folgen der Mittelhandlungen in Beziehung auf das Angenehme und Unangenehme, was sie an sich gewähren, und was mit ihnen wieder vereinbar und von ihnen trennbar ist. Er führt den Reihen der Epikuräer der allerfeinsten Sorte.

Auf dem Wege zu diesem Ziele kommen aus sehr vielen Gründen nicht alle diejenigen gleich weit, welche ihn wandeln. Die Meisten bleiben bei der Vereinigung sich nahe liegender Zwecke stehen; Andere nehmen die angedeutete Rücksicht auf die Mittelanwendung dazu; wieder Andere sehen schon weiter in der Verbindung der Zwecke und ziehen auch entferntere Zwecke in ihr System; und jede dieser Klassen zählt noch wieder ihre Stufen und Grade, so daß wir im Leben alle Stufen von der einseitigsten Klugheit an durch die weniger einseitige, mehr- und vielseitige Klugheit hindurch, bis zur allseitigen Klugheit verfolgen können.

Die Erreichung des darin vorschwebenden Endzweckes ist am allermeisten bedingt durch stäte Besonnenheit, Beherrschung der extravaganten Begierden, durch willkührliche Beschränkungen, und so durch Willkühr im Begehren. Ohne Mäßigung ist auf diesem Wege nicht weit zu kommen, — eine Mäßigung, welche zwar durch sinnliche Reize motivirt ist, aber dennoch nicht selten sehr anstrengend ist.

Zunächst wird es nämlich hiebei nothwendig, daß im Genusse die Kräfte nicht aufgerieben werden, weder die körperlichen, noch die geistigen, und dazu gehört nicht selten schon Mäßigung, weil die einmal entflammte Begierde nicht Rücksicht nimmt auf die Erhaltung der Kräfte, sie vielmehr dieselbe nicht selten der Lust zum Schlachtopfer zu bringen bereit ist und wirklich zum Opfer bringt; namentlich müssen in der Befriedigung der natürlichen Triebe als des Nahrungs- und des Geschlechtstriebes die Organe nun vor Ueberreitzung geschützt werden; auf halbem Wege liegt die dem Menschen in der Befriedigung seiner Triebe ohne sonstige Nachtheile erreichbare Lust; der volle Becher der einzelnen Lust läßt sich nicht trinken, ohne daß die

Gifte mitverschluckt würden, die ihm beigemischt sind, die Kräfte um ihre natürliche Richtung bringen und sie so aufreiben. In seinem Genusse aber stille zu stehen, wo die Reize des Angenehmen am mächtigsten sind, die Reize zum Ablassen erst aus weiter Ferne wirken, kostet dem schwachen Menschen oft seine ganze Anstrengung, also gewiß Mäßigung im Genusse.

Ferner muß dieser feine Egoist stark genug sein, auf näher liegende Genüsse oft zu verzichten, und geringe Unannehmlichkeiten zu ertragen, um durch sie zu seinem zwar entferntern, aber wichtigern, Zwecke mit Sicherheit hinzugelangen; beides kostet Besonnenheit und Kraftaufwand, weil das, was uns noch in weiterer Ferne liegt, gar zu leicht als unsicher erscheint, sollte es auch aufs Höchste verbürgt, ja sogar gewiß sein; wir greifen dann leicht nach dem Nächsten, meinen das Gewissere zu haben und bedauern dann später unsere Uebereilung.

Um nicht für einzelne Arten der Genüsse leidenschaftlich eingenommen zu werden, wählt der Egoist mit Willkühr andere aus, wo er Hinneigung zu diesen und jenen Genüssen vorfindet, und hier zeigt sich die größte Macht der Willkühr.

Willkühr ist die Wahl des Willens *); sie ist ein mit Bewußtsein begleitetes Bestimmen eines Etwas als des Zweckes, wobei indessen auch die Möglichkeit ungehindert erscheint, einem andern Zwecke zu folgen. Sie führt wieder mit sich Ueberlegung, ein Beschließen und sich-Entschließen. — Offenbar hat diese Willkühr ihren eigentlichen Wirkungskreis da, wo entweder mehrere Zwecke sich gleichstehen in Absicht auf den Genuß in der Erreichung, und dann da, wo für denselben Zweck mehrere sich gleichstehende Mittel, gleiche Wege zur Erreichung des Zweckes sich darbieten; mit der meisten Intension wird der Wille in seinem Entschluß aber da wirken, wo er auf reizende Genüsse verzichtet, um nicht einen Hang zu denselben in sich entstehen zu lassen, — obgleich im Grunde dann doch wieder dem nachgestrebt wird, was den meisten und stärksten Reiz bietet. In jenem willkührlichen Bestimmen ist

*) Sieh' oben S. 271.

zuweilen der Ausschlag lange schwankend; und ohne von der immer wirksamen Wollenskraft unwillkührlich fortbewegt zu werden auf dem einen oder andern Wege, zu dem einen oder andern Zwecke, würde es daselbst in denkbaren *) Fällen vielleicht gar nicht zum Wollen kommen; so wie der burridanische Esel, zwischen seine zwei Bund Heu hingestellt, ganz gewiß verhungern würde, so würde der Mensch hier dann nicht zu dem Einen, auch nicht zu dem Andern kommen, so lange die Reize entscheiden sollten. Was den Ausschlag gibt, ist dann meistens eine unmerkbare Größe, ein nicht beachteter Umstand, und alsdann nennen wir das so entstehende Begehren in Beziehung auf sein möglich gewesenes Gegentheil zufällig; — aber die Unbemerkbarkeit des entscheidenden Beweggrundes ist darum nicht Abwesenheit desselben; — gemeiniglich ist es die größere Nähe oder Ferne, die lebhaftere oder dunklere Vorstellung von dem Einen oder Andern, eine besondere Aufforderung u. s. w., was den Ausschlag gibt.

Diese Willkühr kommt darnach auch schon vor im einseitig klugen Begehren; und wenn wir sie dabei nicht besprochen haben, so kommt dies nur daher, daß sie bei dem mehr- und allseitig-klugen Begehren am öftersten und bestimmtesten hervortritt.

Alle erforderliche Mäßigung, Besonnenheit, Anstrengung und Willkührlichkeit, um zu dem allseitig klugen Begehren hinüberzukommen, sind indessen doch nicht so sehr weit her, als es wohl Manchen geschienen hat, und namentlich sind sie nicht Sache der Freiheit und nicht Freiheit selbst; — es ist nur eine relative, größere oder geringere Unabhängigkeit von dieser oder jener Art von Reizen darin erkennbar und wirksam; — die Mäßigung, Besonnenheit, Einschränkung u. s. w. mit dem durch sie bestimmten Begehren werden selbst vielmehr nur durch den Drang der Begierde nach dem Angenehmen motivirt und wirklich, vermittelst der lebhaften Vorhaltung und Ausmalung des mehr

*) Wirklich können diese Fälle nie werden, weil gar zu vielerlei bei dem sinnlichen Begehren von allen Seiten mitwirken muß, als daß volles Gleichheit der Motive auf beiden Seiten sein könnte.

Angenehmen, und des längern Verweilens in dieser Vorstellung des mehr Angenehmen, was aus andern Kanälen, jedoch sicher, der Sinnlichkeit zuströmt.

Diejenigen Menschen, welche es nun zur vielseitigen und allseitigen Klugheit gebracht haben, die feinen Egoisten, erscheinen leicht als sehr vollkommne Menschen; sie vereinigen im günstigsten Falle alle guten Eigenschaften, nur Schade! daß diesen allen noch grade jene Eigenschaft abgeht, wodurch sie allein gut werden könnten, ich meine, das vernünftige Motiv zu ihrem Thun und Lassen. Selbst ihre Wohlthätigkeit gegen Andere hat nur die höhere Wollust zum Beweggrunde, die sie im Wohlthun empfinden. „Sie erscheinen, wenn sie Kopf genug haben, einen voll„ständigen Handlungsplan zu entwerfen, und die erfor„derliche Geistesstärke besitzen, ihn überall bei vorkommen„den Widerständen durchzusetzen, in ihren äußerm Betragen „als gerechte, mäßige, redliche, aufrichtige, gefällige, „gar als demüthige Menschen. . . .; als gerechte, um als „solche gepriesen zu werden, dies, um das Vertrauen „Anderer zu besitzen, um Einfluß auf sie zu erhalten, um „sich durch sie emporzuschwingen; sie werden mäßig sein, „um desto länger und mit mehr Geschmack genießen zu „können, oder um für sehr ordentliche Menschen angesehen „und als solche gerühmt zu werden; redlich und aufrich„tig, weil gerecht; sie werden das Lob Anderer zu verach„ten scheinen, um doppelt gelobt zu werden; werden „demüthig sein, um ihre Schwachheiten, oder ihren Stolz „zu verstecken, um über diejenigen, denen sie sich unter„werfen, eine unmerkbare Herrschaft ausüben zu können; „sie werden gefällig und zuvorkommend sein, um sich zu „einträglichen Diensten zu empfehlen und sich sodann ihre „Devotionsbezeugungen und Dienstanträge reichlich mitbe„zahlen zu lassen. Sie sind nur von sublimerer und aus„gedehnterer Spekulation, als die Sinnlichverständigen „(Einseitigklugen), aber eben so unweise und ohne „allen innern Werth, wie diese, indem sie eben so das „Sinnenvergnügen, eigenes Wohlbefinden zum Endzwecke „ihrer Bestimmung machen, und den wahren Zweck ihres „Daseins, Vollbringung des Guten, weil es an sich gut

„ist, weil es den heiligen Gesetzen in uns und dem heiligen „Willen in Gott gemäß ist, durchaus verfehlen *)."

Bei diesem eudämonistischen Treiben hat der Mensch in allem seinem Handeln jedesmal den umfassendsten Zweck in einer besondern Form im Auge; er hat auch jedesmal hiebei einen Hauptzweck, sucht aber auch, wo möglich, andere gleichartige Zwecke damit zu verbinden. Sein Endzweck ist immer allseitiges Vergnügen; er zerfällt aber in mancherlei Hauptzwecke, welche jedesmal ihre Nebenzwecke zur Seite haben. Und hiebei bildet sich erst der Begriff des Nebenzweckes selbst aus, wie im einzelnen klugen Begehren sich der Begriff des Mittelzweckes schon ausbildete. (Sieh' oben S. 309.). — Dem Begriffe des Nebenzweckes ist sehr verwandt der Begriff des Augenmerkes. In unserm Verfolgen von Zwecken haben wir oft Nebenzwecke, welche beiläufig unser Augenmerk bestimmen, auch wohl schlechthin so heißen. —

Wer mit solchen Reflexionen über die (in Absicht auf die niedere Seite des Menschen) natürliche Entstehung des verfeinerten Eudämonismus in die Welt tritt, und das Wogen und Treiben der Menschen betrachtet, wird viel Anlaß finden, sehr viele, wenn nicht die meisten, Menschen in der Realisirung von solchen Glückseligkeitsplänen befangen zu sehen, und auch selbst die große Mehrheit unter denen, die man wegen ihres, der Tugend und Sittlichkeit entsprechenden, äußern Benehmens tugendhafte und sittliche, selbst religiöse Menschen zu nennen pflegt; sie tragen den Mantel der Tugend, ohne diese darunter zu verbergen. Freilich kann man den Leuten nicht ins Herz sehen, und es ist sogar ein edler Zug, der in der Beurtheilung sich ausspricht, worin wir diejenigen für gut erklären, die es äußerlich zu sein scheinen. Aber die sinnliche Natur ist im Menschen zu stark; gar zu natürlich ist es, daß alle die, welche sich nicht sorgfältig hüten, in solch eudämonistisches Streben zu verfallen, wirklich hineingerathen; und deßhalb hat bei der Schwäche, welche namentlich in unserer Zeit die Menschen verrathen, das Mißtrauen gegen die

*) Ueberwasser l. c. S. 1—2.

echte Tugend bei dem Scheine derselben vielen Grund für sich *). — Es ist sogar bei dem am feinsten ausgesponnenen Glückseligkeitsplane auf der einen Seite selbst der Weg zur Tugend noch mehr versperrt, als bei dem rohesten Epikuräismus; weil der Mensch nämlich dort gegen das sittliche Gesetz sich nicht leicht offen verstößt, so bleibt ihm der faule Fleck leichter verborgen; — weil er aber auf der andern Seite doch eine sorgfältigere Schätzung der Güter vornimmt, bevor er auf sie sein Bestreben richtet, so ist ihm von dieser Seite wieder der Weg mehr geöffnet, zu

*) Der Verfasser hatte im ersten Bande (erste Abth. S. 466.) auf Veranlassung von Seiten einer sehr entwürdigenden Ansicht über den Heroismus der ersten christlichen Zeit sich etwas anzüglich über den Geist der neuern Zeit ausgesprochen, als welche am Staube klebe und im Staube wühle, und welcher jede höhere Idee als Leitstern zu verschwinden drohe. Ein Rezensent in den freimüthigen Blättern, der übrigens mein Buch günstiger beurtheilte, als ich selbst, glaubte, daß dieser Ansicht in einem schreienden Gegensatze die neuerlichen Ereignisse in Polen entgegenträten! — Ueber die Polen will ich nichts weiter sagen, als daß ihr Enthusiasmus mir noch sehr begreiflich geblieben sei aus Rücksichten, die lange noch nicht so erhaben und rein, als ihre Anstrengungen erstaunlich waren; daß ich meinestheils darin wahrhaft erhabenen Schwung des freien Willens noch immer sehr vermißt habe; — und dann behaupte ich ungescheut, daß der Heroismus der Polen noch lange nicht für die reinen Ideen focht, welche das älteste, so gräßlich mißhandelte, Christenthum erstrebte; daß auch die Polen dagegen noch im Staube zurückstanden. — Was wollte aber jener Rezensent dem Schiller antworten, der die neueste Zeit mit ihrem Heroismus noch tief unter das Mittelalter setzt, das doch mit dem Urchristenthume wohl nicht verglichen werden darf? „Die Herren des Mittelalters setzten „an einen Wahn, den sie mit Weisheit verwechselten, und „eben, weil er ihnen Weisheit war, Blut, Leben und Eigenthum; so schlecht ihre Vernunft belehrt war, so heidenmäßig gehorchten sie ihren höchsten Gesetzen — und können wir, ihre verfeinerten Enkel, uns wohl „rühmen, daß wir an unsere Weisheit nur halb „soviel, als sie an ihre Thorheit wagen?“ Schiller in der Vorrede zu der Geschichte des Maltheserordens nach Vertot bearbeitet von M. M.

der einzig vernünftigen Schätzung der Dinge allmälig selbst hinüberzugelangen, oder leichter hingeführt zu werden, so wie denn auch von da an die Befolgung des sittlichen Gesetzes sehr befördert ist, weil die Materie des Handelns demselben schon ziemlich vollkommen zusagt. — Für den bloßen Rechtszustand und die geselligen Verhältnisse würde der vollendete Eudämonismus an sich zureichen. Aber — es ist sehr schwer, es auch nur dahin zu bringen, so vielfach auch das Bemühen der Menschen darauf abzwecken mag, aus Gründen, die schon angegeben sind.

Verstand und Vernunft treten bei dem ganzen Bemühen wieder in den Dienst der Sinnlichkeit, und zwar wiederum mehr, als in dem einseitig klugen Begehren; sie müssen ausgedehnter wirken. Aber darum ist doch kein Grund da, anzunehmen, daß der Verstand allein oder auch nur vorzüglich wirksam sei in dem einseitig-klugen, die Vernunft hingegen erst wirksam werde in dem allseitig-klugen Begehren. So dachte sich Ueberwasser die Sache; er benannte das hier so bezeichnete einseitig-kluge Begehren ein verständig-sinnliches, das allseitig-kluge ein vernünftig-sinnliches Begehren; — es wäre, auch selbst in Rücksicht auf die meisten andern, von der unsrigen abweichenden, Erklärungen von Verstand und Vernunft, viel angemessener gewesen, jede Art dieses Begehrens als ein verständig- oder vernünftig-sinnliches zu bezeichnen, und die Unterscheidung durch die Komparative des verständigern- oder vernünftigern-sinnlichen Begehrens auszudrücken. — Daß Verstand und Vernunft zusammen bei jedem klugen Begehren, wenn auch weniger in der Wahl der Zwecke *), als in der dahin führenden Mittelanwendung, in gleicher Weise in Wirksamkeit treten (und die Mittelanwendung ist das Hauptgeschäft der Klugheit) —, das wird klar, wenn man bedenkt, daß die Mittel nur gefunden und zweckmäßig angewandt werden können, zunächst auf den Grund des Verstehens des Zweckes, d. h. durch verständiges Denken, was man denn nun eigentlich wolle? und dann auf den Grund, wie es möglich und am leichte-

*) Verstehe: in der Auswahl des Zweckes unter mehreren gleichartigen, die einzeln erreichbar sind.

sten sei, dahin zu gelangen, d. h. durch ein Denken der Vernunft. (Man vergl. Th. 1. Abth. 2. §. 146.). Jedoch dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß Ueberwasser in obiger Bezeichnung eine andere Erklärung von dem Verstande und der Vernunft zu Grunde hatte, welche die Erkenntniß des Besondern dem Verstande, die Erkenntniß des Allgemeinen der Vernunft zuwies; eine Erklärung der kantischen Schule, wobei Ueberwasser stehen geblieben zu sein scheint, und welche wir an der schon angezogenen Stelle geprüft haben.

Das aber sah Ueberwasser klar genug, daß das Begehren bei aller Einmischung höherer Erkenntnißthätigkeit ein sinnliches Begehren bleibe, und den Namen des sinnlichen behalten müsse, wie es seinen Charakter hat. Der Charakter des Begehrens richtet sich nämlich nach dem Charakter des Zweckes, und zwar des letzten Zweckes oder Endzweckes, dem man nachgeht. Der Endzweck in dem eudämonistischen Systeme ist aber das Angenehme, in dem ausgebildetsten sowohl, als in dem niedrigsten. Es bleibt daher dem Hauptcharakter nach auch das allseitig-kluge Begehren ein sinnliches, und würde nur dann ein höheres werden, etwa ein vernünftiges, wenn die Vernunft den Zweck setzte. So wenig als der, welcher sich blind jedem Reize der Lust überläßt, ein hohes Ziel verfolgt, eben so wenig verfolgt es der, welcher die Gefahren und Nachtheile solchen Begehrens vermeidend, doch zu dem gleichartigen und gleichen Ziele strebt. — Dies hat unter Andern auch Hoffbauer übersehen; dieser will *) das unmittelbar an die Gefühle sich anschließende Begehren und Streben ein sinnliches heißen, dasjenige Begehren aber, welches auf vorgesetzte Zwecke gehe, ein verständiges. Warum soll denn letzteres nicht ein vernünftiges heißen? Und warum soll das Begehren zu einem höhern gestempelt werden, was nur durch ein Mittelglied mehr geht? — Ein höheres wäre aber das verständige, weil doch der Verstand höher steht als der Sinn; — von dem Verstande geht aber das Begehren nicht aus, und deßhalb darf es nach ihm nicht benannt werden.

*) Sieh' Naturlehre der Seele. S. 315.

Zusatz. 1. Unser Begehren hat auf allen besprochenen Stufen zum Zwecke das Angenehme, ist ein Streben nach ihm und ein Zurückstreben von seinem Gegentheile um der Lust und Unlust willen; — dieser Lust und Unlust willen geht es aber auch dann auf die Gegenstände, welche sie gewähren, grade wie dies mit dem Gefallen (§. 239.) der Fall ist. So wie aber die Menschen in dem Begehren die natürliche Ordnung umkehren, wenn das Streben auf die Lust überhaupt gerichtet wird, da sie nur Begünstigung des Triebes von Natur aus sein sollte, so kann auch in jener Rücksicht eine solche Verkehrtheit des Begehrens eintreten, daß der Mensch nur noch nach den Gegenständen strebt, ohne den Genuß von ihnen zu erstreben, d. h. ohne zu genießen, was er begehrt. Darin liegt eine besondere Art von Verrücktheit, wobei das Erkennen nicht leicht angegriffen wird. Solche Verrücktheit liegt namentlich im Geize.

Zusatz. 2. Das Prinzip, woraus der Plan des vollendeten Eudämonismus entwickelt werden muß, wenn ein systematischer Plan desselben möglich ist, lautet so: Strebe nach möglichst ausgedehntem (der Zeit und jedem Umfange nach ausgedehntem) und möglichst gesteigertem Genusse, mit möglichster Vermeidung alles Unangenehmen. — Als allgemein gültiges System, oder auch nur als ein solches, dem man bleibend ohne Abänderung folgen könnte, um doch immer den Zweck zu erreichen, kann es sich nie in viele spezielle Anweisungen verlieren, d. h. vollendet werden, wegen der Verschiedenheit der Menschen und wegen der Veränderlichkeit ihrer sinnlichen Wünsche; für die wissenschaftliche Anweisung über das Verhalten der Menschen überhaupt steht es daher sich schon selbst im Wege.

Zusatz. 3. Das Gebiet der Willkühr, wovon wir oben sprachen, liegt auch da, wo die gesetzten Zwecke und die angewiesenen Mittel in Absicht auf Reiz und Abreiz verschiedenen Charakter tragen, worüber unten ein Mehreres.

§. 253

Verschiedenheiten der sinnlichen Begierden auf allen Stufen derselben und deren Gründe.

Es ist klare Thatsache des Bewußtseins, daß wir denselben Gegenstand bald begehren, bald verabscheuen; daß wir bald dieses, bald jenes begehren oder verabscheuen; daß unsere Begierden bald stärker, bald schwächer sind; bald ein schwaches Wünschen, bald ein Verlangen, eine Sehnsucht, ein Entbrennen und ein Entflammtsein; daß sie bald entschieden, bald schwankend sind, bald lange anhalten, bald wie flüchtige Anwandlungen verschwinden; bald rüstiger, bald ruhiger sind; — und wenn wir auf die Verschiedenheiten der Subjekte Rücksicht nehmen, so stellen sich noch mehrere Verschiedenheiten heraus. — Alle diese Verschiedenheiten und ihre Arten können nur begründet liegen:

1) In dem Objekte des Begehrens;
2) In dem begehrenden Subjekte;
3) In dem Verhältnisse beider zu einander.

Aber weder im Objekte allein, noch im Subjekte allein kann der ganze Grund einer Begierde zu Dingen jemals gelegen sein, und daher auch nicht der ganze Grund ihrer Beschaffenheit; — in dem Objekte allein nicht, weil die Begierde nach Etwas eine Lust an demselben zum Mitgrunde hat, rücksichtlich einen Trieb; — in dem Subjekte allein nicht, weil dieser Grund dann in Betreff aller denkbaren Objekte gültig und gleich wirksam sein müßte, Alles in gleichem Grade begehrt werden müßte, mindestens müßte begehrt-werden können, — was indessen nach Zeugniß des Bewußtseins nicht der Fall ist. Das Erstere ist um so weniger denkbar, da wir dasselbe Objekt bald begehren, bald verabscheuen; — Letzteres wäre an sich noch wohl denkbar, wenn unser Begehren rein und ganz Sache des reinen Willens wäre; allein ob wir etwas sinnlich begehren, oder verabscheuen wollen, steht so wenig in unserer Freiheit, daß wir vielmehr dasjenige gar nicht sinnlich verabscheuen können, was wir sinnlich begehren; — ich sagte: sinnlich verabscheuen und begehren, und dieser Beisatz muß

mitbeachtet werden, weil es uns vollkommen möglich, oft auch moralisch nothwendig ist, dasjenige als vernünftige Wesen zu ignoriren und selbst zu verabscheuen (zu verachten und zu fliehen), was wir als Sinnenwesen nicht anders als (mit Nothwendigkeit) begehren können. In dem eigentlichen Begehren finden wir uns mit Nothwendigkeit gebunden an jede Veränderung, und den ganzen Grund dann in das Ich setzen oder überhaupt in das Subjekt, ist grade so unmöglich, als es unmöglich ist, den ganzen Grund der sinnlichen Anschauungen in das Ich zu setzen, um sie daraus zu erklären.

Alles Begehren und alle Modifikationen des Begehrens müssen daher begriffen werden aus dem Objekte und Subjekte zugleich, und somit aus dem Verhältnisse, worin sie zu einander stehen. Das sinnliche Begehren ist ein Produkt zweier Faktoren, nämlich einerseits der Angemessenheit des Objektes oder dessen Unangemessenheit für die Erregung und Befriedigung des natürlichen Triebes, rücksichtlich der Sinnlichkeit, — also kurz der Reize, worin sie eine Lücke in uns auszufüllen versprechen, und dann andererseits unserer Fähigkeit und Kraft, dahin wirksam zu sein. Zu diesem Produkte — dem Begehren — kann nun bald die Beschaffenheit und Lage des Objektes gegen uns den größern Faktor bilden, bald unsere innere Verfassung, und hieraus werden dann alle Verschiedenheiten im Begehren zu begreifen sein; — also denken wir diese abhängig:

1) Von der Lage des vorgestellten Dinges gegen uns;

2) Von unserer mitgebrachten innern Verfassung.

Ueber. 1. Der Begriff der Reize der Dinge ist, wie der Begriff des Wohlgefälligen, ein ganz relativer, ist auch mit diesem in ziemlich weitem Umfange identisch, darin jedoch von ihm verschieden (was übrigens Sache von manchem Wohlgefälligen selbst ist), daß Reize zugleich die Anlockung (illecebrae) und so das sind, was den Anfang des Begehrens zugleich begründet, dazu hinüber zieht oder drängt. Diese Reize werden ceteris paribus von Seiten des Objektes und seiner Lage gegen uns mehr erhöht oder verstärkt:

a) Durch die wirkliche Empfindung, den wirklichen Ge-

nuß von den Dingen, als durch die bloße Vorstellung von ihnen. Was man den Knaben als ein Angenehmes kosten läßt, wird er eifriger zu erhalten begehren, als was man ihm nur als solches nennt; wer von heftigen Begierden nach werthlosen Dingen frei bleiben will, hüte sich vor dem ersten Genusse derselben. — Jedoch kann auch die Begierde in der bloßen Vorstellung des Angenehmen mehr entflammt werden, weil wir etwa dann die Einbildungskraft und namentlich die Phantasie in Thätigkeit setzen, und die Dinge und ihr Angenehmes exaggeriren. Ja dies geschieht gemeiniglich, so daß es wohl eben so oft und noch öfter der Fall sein mag, daß wir viel heftiger nach dem noch unbekanntern, bloß vorgestellten, Angenehmen streben, als nach der Forterhaltung des schon wirklichen Genusses, wenn er eingetreten ist. Gewiß begehren wir länger nach dem, was uns als ein Angenehmes vorgestellt ist, als nach dem, was wir bereits genießen; denn mit dem Beginne der Befriedigung der Begierde verschwindet sie selbst sehr bald in Nichts, während sie leicht von jener Vorstellung an sich forterhält bis zur Erreichung des Gegenstandes. — Was wir bereits besitzen, schätzen wir daher auch oft geringer, als was wir noch suchen. Eben so ist es eine bekannte Thatsache, daß wir in einem Genusse weniger befriedigt werden, dem wir schon lange nachstrebten, als den wir unvermuthet oder doch ohne lange Vorbereitungen erwerben.

b) Durch die größere Klarheit und Lebhaftigkeit der Vorstellung. Nach Dingen, die man noch nicht genossen hat, strebt man nicht so heftig, als nach solchen, deren Reize man bereits empfand, es sei denn, daß die Phantasie falsche Bilder des Angenehmen uns aufdringe und darin die Reize unverhältnißmäßig erhöhe. Denn dasjenige, was man bereits empfand, stellt man sich klärer vor, als das, was man noch nicht sinnlich anschauete. — Reproduzirte Vorstellungen wirken daher nicht so stark, als sinnliche Anschauungen. Man verspreche z. B. dem

Knaben einen Kuchen zur Belohnung seines Fleißes, so wird ihn dies wohl anspornen; weit mehr wird es ihn spornen, wenn man ihm den Kuchen zeigt.

c) Durch die größere Nähe des erwarteten Angenehmen und drohenden Unangenehmen; die größere Gewißheit der Erreichung des Einen und des Andern. — Sobald der Erwerb als unmöglich erkannt ist, wird die Begierde erstickt; je näher aber das Angenehme heranrückt, um desto gewisser und eher möglich erscheint uns auch der Besitz desselben, desto unerträglicher wird uns die noch kurze Entbehrung; so sind dann die Nähe des Dinges und die Gewißheit des Besitzes korrelat; um so mehr, da die größere Nähe schon eine Reihe von Möglichkeiten hinter sich hat, die die Erreichung hätten verhindern können. Je näher die Tage der Heimkehr zur lieben Familie heranrücken, desto unruhiger wird der vom Hause entfernte Knabe; der Tag vor der Heimkehr, und oft die Nacht noch dazu, scheint ihm gar kein Ende nehmen zu wollen; — je weiter dagegen das Unangenehme noch zurückliegt, desto weniger wird es gefürchtet. — Je näher nämlich die Gegenstände unserer Hoffnung und Furcht liegen, desto mehr beschäftigen wir uns mit ihnen, desto voller wird die Vorstellung und desto gewisser, entschiedener unsere Erwartung. Daher kommt es auch, daß die meisten Leute lieber kaufen auf Borg, als für baares Geld, das sie sogleich bezahlen sollen; — mancher Krämer und Kaufmann weiß dies sehr gut für seinen größern Gewinn zu benutzen. Freilich kommt hinzu, daß man mit dem Gelde allerlei erwerben kann, so lange man es hat; denn dies hört auf, sobald man ein Bestimmtes erworben hat. — Daß wir das entferntere Uebel in der Regel noch weniger fürchten und fliehen, als das nahe, sollte auch jenes sicher genug kommen, dazu wirkt auch bei der Umstand, daß es nur aus der Ferne gesehen wird, wodurch das Bild die Lebhaftigkeit verliert, wie eine Gruppe im Hintergrunde eines Gemäldes; auch der Gedanke an allerlei Denkbarkeit, wie es noch aufgehalten

werden könne. — Manche Eltern haben die von einer Seite gewiß lobenswerthe Maxime, die Kinder nicht sogleich zu bestrafen, wenn sie gefehlt haben, sondern erst eine Zeitlang nachher; aber solche Maxime macht den Kindern die verschobene Strafe weit empfindlicher, weil sie die Aufschiebung als eine halb zugesicherte Nachlassung ansehen, und so mag sie dann wohl leicht eine üble Nachwirkung erzeugen, wegen der dem Kinde dann natürlichen Beurtheilung der Strafe, als herrührend aus einer halb willkührlichen, hinterher entstandenen Aufwallung, welche sie nicht mehr verschuldet haben.

Der Kranke nimmt viel begieriger die Arznei, welche der Arzt ihm verordnete, in den er Zutrauen setzt, dem etwa viele Kuren geglückt sind, als welche ein Anderer ihm angibt; — nur mit Mühe sind wir zu bewegen, etwas Bedeutendes auf das Spiel zu setzen, wenn der glückliche Erfolg uns sehr ungewiß ist; je gewisser der Erfolg, desto leichter entsteht die Begierde. Der Dieb stiehlt noch unter dem Galgen, weil er hier am wenigsten fürchtet entdeckt zu werden. — Jedoch kann auch die Ungewißheit die Begierde und Hoffnung, wie den Abscheu und die Furcht erhöhen, wenn jene nämlich Unruhe begründet; dann wird aber der Abscheu eher stark, als die Begierde. Denn solcher Zustand der Ungewißheit in Betreff von Dingen unseres Interesse enthält selbst zu viel Peinigendes, als daß diese Agitation unserer Kräfte lange die Hoffnung und die frohe Begierde erhalten könnte; — leichte Unruhe hingegen entdeckt und sucht allerlei in den Dingen, was die Begierden steigert, und sonst leicht übersehen wäre.

Hieraus ergibt sich, wie wohlthätig es auf die feste Haltung in unserm Begehren und Streben, und damit auf den Charakter wirken müsse, in Betreff der Gegenstände des Begehrens und Hoffens eine gründliche und feste Ueberzeugung zu gewinnen, insbesondere darüber, daß wir die erstrebten Güter erhalten, und daß sie uns wahrhaft glücklich machen

werden. Denn der Grund der anhaltendern und stärkern Begierden und Bestrebungen ist allgemein, und bezieht sich auch auf die Gegenstände der höhern Bestrebungen so vollkommen, als auf die der niedern. — Dieser Grund der Erhöhung der Begierde spielt schon in die mehr subjektiven Gründe derselben hinüber, wenn er dem Grunde der größern Nähe nicht ganz korrelat ist.

d) Durch leichte Hindernisse, welche der Erreichung des Angenehmen sich in den Weg stellen; die Bekämpfung derselben darf nur nicht zu mühsam, sondern muß der Ueberlegenheit der Kraft angemessen erscheinen. Durch Reibung und Anstrengung der Kräfte werden sie selbst ein neuer Grund unserer gesteigerten Gefühle, und durch solche Hindernisse wird die Reibung und wird die gespanntere Thätigkeit herbeigeführt. Liebe und Freundschaft, als Streben nach gegenseitiger näherer Vereinigung von Personen, gewinnen nicht selten an Innigkeit durch einzelne vorkommende Neckereien und Spannungen, während fortwährende, eintönige Eintracht und steter Friede die Gefühle und Begierden eher erkalten lassen. — Wer in seinen Erzählungen die Zuhörer nicht auf grabem Wege, sondern auf Umwegen und vermittelst angenehmer Episoden zum Endpunkte zu führen weiß, wird die Neugierde und Aufmerksamkeit mehr spannen auf den Ausgang. — In der Reibung der Kräfte besteht die Nahrung der Gefühle und damit der Begierden, so wie in den Gefühlen selbst die Nahrung der Seele. — Unwillkührlich suchen wir daher nicht selten Hindernisse auf, und schon der Knabe vermehrt sie sich in seinen Spielen, die er immer zusammengesetzter wünscht, um sich in ihnen zu messen. **Nitimur in vetitum semper cupimusque negata**, sagt die bekannte Ovidische Sentenz; und Vater Hagedorn verteutscht sie so: „Nichts schmeckt so wohl, als gestohlenes „Brod, und es wird kein Trank gleichgültig ange„sehen, den uns der Arzt ernstlich untersagt hat." — Dazu kommt, daß wir demjenigen, dessen Genuß

uns durch ein Hinderniß, namentlich durch ein Verbot, untersagt sein will, schon wegen dieses besondern Umstandes unsere ernstere Aufmerksamkeit zuwenden; wir lernen dadurch nicht allein den Gegenstand unserer Wünsche näher kennen, sondern werden auch angeleitet, nach dem Grunde des Verbotes zu forschen, und da fehlt es dann nicht an Vorwand, diesen Grund in der ungeheuern Größe des Gutes und der Selbstsucht des Andern zu suchen, der es sich zuwenden möchte. — In Schranken ist überdies dem Menschen stets unheimlich; er möchte in Allem unabhängig und sein eigener Herr sein; die Uebertretung des Verbotes, sollte dies auch noch so sehr nothwendig sein, wird daher durch das Verbot von selbst eingeleitet; es steigert sich so die Begierde nach dem Verbotenen um des Verbotes willen. — Zu frühe und zu viele Verbote entzünden eher die Begierden, als daß sie dieselben unterdrücken sollten.

Bei Hindernissen rein physischer Art finden wir in der Bekämpfung derselben wieder eine neue Quelle angenehmer Gefühlszustände, so lange dabei die angestrengtern Kräfte naturgemäß beschäftigt, nicht übermäßig belastet werden; wir finden endlich den Muth — diese habituelle Steigerung der Begierden — angefeuert durch den Ehrtrieb, oft durch einen sehr falschen Ehrgeiz. Wir erscheinen uns darin selbst, und wähnen nicht selten, auch in den Augen Anderer deßhalb zu erscheinen, als große Geister, während wir den Kleingeistern dann um so näher stehen, je weiter wir uns davon entfernt dünken. — Darin liegt ein Theilgrund, warum große Strafen, namentlich die Kapitalstrafen die Verbrechen nicht aufhalten, sondern befördern. Vergl. §. 216. S. 110.— Verdiente und selbst erworbene Güter schlagen wir aus verwandtem Grunde höher an, als solche, die uns von selbst zufließen, und der Jäger ißt viel lieber von dem Wildprett, was er selbst erlegte, als was man ihm schenkt. — Der Soldat wünscht keinen zu leichten Sieg über den Feind. — Die Hindernisse wirken aber auch

e) das grade Gegentheil, namentlich, wenn die Hindernisse in der Beseitigung uns ermüden; die Hindernisse wirken hier ungefähr, wie die Erkenntniß der Unmöglichkeit des Erwerbes auf diesem oder jenem Wege; sie tödten die Begierde. Wer uns mit seinen, hochwichtig sein sollenden, Nachrichten zu lange hinhält in der Erwartung der Dinge, die da kommen sollen, dem schenken wir sie endlich ganz; wir stopfen nun wohl gar die Ohren zu, wenn er nun auch damit herausplatzen will; — die Begierde hatte ihr maximum schon erreicht, und von da an bricht sie sich und frißt sich selbst auf, wie der Affekt. Wohlthaten, welche uns auf weiten Umwegen zukommen und uns unsere Noth erst recht tief fühlen lassen, reizen unsern Unwillen gegen den Geber und die Wohlthat; wir wollen sie nicht mehr. **Bis dat, qui cito dat, nihil dat, qui munera tardat.** — Wenn unangenehme oder große Hindernisse auf dem einen Wege liegen, so nehmen wir darum den mehr geebneten Weg des leichtern Erwerbes, oft mit heftigem Drange. Wer im Spiele, also auf leichte Weise, zu Geld gekommen ist, wird große Versuchung fühlen, durch Spielen sein Glück zu suchen. Der Weg des ruhigen, bürgerlichen Erwerbes und der Sparsamkeit ist ihm nun leicht zu mühsam, zu lästig geworden. Endlich

f) dadurch, daß die Uebergänge, die Mittelhandlungen, wodurch wir zu dem Gegenstande gelangen können, selbst viel Angenehmes zeigen; — ja in manchen Fällen kann der Gegenstand, der in weiterer Ferne liegt, viel weniger begehrt sein um seiner selbst willen, als grade wegen dieser angenehmen Uebergänge; wir begehren dann nur scheinbar mit Heftigkeit das letzte Glied der Reihe, in der That die vermittelnden Glieder. — Weil aber der Charakter der Mittelhandlungen dem des Zweckes auch grade entgegengesetzt sein kann, die Anwendung der einzig dienlichen Mittel sehr lästig und unangenehm sein kann, indeß der erstrebte Gegenstand rein angenehm ist, und umgekehrt: so kann hier vorzüglich der

Kampf der Begierden entbrennen. Am leichtesten verzichten wir hier auf das Begehrte, wenn die Zwischenglieder viel oder ein empfindlich Unangenehmes enthalten, so groß auch das Gut an sich erscheinen sollte, das mit ihnen in Verbindung steht; — denn das Unangenehme der Mittelglieder wirkt in größerer Nähe, und diese mit der korrelaten größern Gewißheit befördert die Größe des Abscheus, da umgekehrt das Gut durch das Gegentheil sehr an Reiz verliert. In solchen Fällen, in welchen zwar Zweck und Mittel solchen verschiedenen Charakter tragen für unsere Schätzung, ohne daß jedoch ein bedeutendes Uebergewicht auf einer Seite erschiene, kommt es nicht leicht oder gar nicht zur entschiedenen Begierde; haesitamus incerti; wir können hier so wenig zur Entscheidung kommen, ob wir sollen und wollen oder nicht, als da, wo mehrere einzeln erreichbare Zwecke sich aufdringen, zwischen denen wir keinen finden können, der den Vorzug verdiente, oder wo mehrere gleichstehende Mittel für den einen Zweck sich darbieten. Auch hier steht ein Herkules am Scheidewege, und hier ist dann auch wieder ein Gebiet der oben §. 252. S. 317. besprochenen Willkühr. Dieser Zustand der Unschlüssigkeit hat viele Aehnlichkeit mit dem theoretischen Zweifel; wie dieser durch Zusammentreffen entgesetzter Wahrscheinlichkeiten und Begreiflichkeiten die Entschiedenheit der Ansicht hemmt, so hindert hier die Collision der Wünsche und Begierden die Entschiedenheit im Streben. Vom Zustande der Gleichgültigkeit ist dieser Zustand ganz verschieden, selbst da, wo die Reize und Abreize sich hier das Gleichgewicht halten sollten.

Im Allgemeinen gilt von Seiten des Objektes und und seiner Verhältnisse hier dies Gesetz:

„Je mehr Angenehmes und je weniger Unangenehmes das Objekt in der Erreichung bald „und sicher verspricht, desto größer ist die Begierde.“

Dabei ist es nicht nothwendig, daß uns die Sache in der Erreichung wirklich den erwarteten Genuß gewähre; cupido enim vexsatur in opinione boni. Cic.

§. 254.

Ueber 2. Ueber die Gründe der Erhebung der Reize zum Begehren von Seiten der innern Verfassung des Subjektes.

Alle Reize der Dinge sind nur denkbar unter Voraussetzung der Reizbarkeit des Subjektes, einer Erregbarkeit des Gemüthes für sie; — und die Reize zum Begehren erfordern im Subjekte nicht bloß die Möglichkeit, Interesse und Wohlgefallen an dem Objekte zu haben, sondern auch die Möglichkeit, durch sie zu einem Begehren der Dinge vermocht zu werden. Diese ist zwar entfernter im Triebe gelegen; weil aber auf dem Standpunkte größerer Entwicklung, worauf wir hier vorzüglich stehen, das Angenehme schlechthin als Zweck erstrebt wird, so kommt sie hier als in der Sinnlichkeit gelegen in Betracht. Sieh' oben S. 288. — Was nicht in ziemlich hohem Grade animalisch belebt ist, dem legen wir solche Reizbarkeit nie bei; so nicht dem Steine, auch nicht der Pflanze, und selbst manchen Thieren nicht.

Diese Erregbarkeit und Reizbarkeit ist in den Menschen von Geburt an gegeben, soweit sie im Triebe liegt, und soweit ungeordnete Sinnlichkeit angeboren ist, gehört sie zu seiner sinnlichen Natur; aber dieselbe kann sehr erhöhet werden durch allerlei, und wird dann die Entstehung und Ausbildung dieser Begierden fördern, die der andern hemmen; sie erscheint dann als eine mehr subjektive, d. h. im Subjekte begründete Erhöhung der Reize und Abreize des Objektes. Im Allgemeinen kann diese momentan und bleibend sein, und Beides finden wir vielfach gegeben, sowohl bei einem und demselben Menschen, als auch bei verschiedenen Menschen. Von dieser Seite gilt folgendes Gesetz des Begehrens:

„Je größer die Reizbarkeit des Subjektes

„für diese oder jene Genüsse ist, desto heftiger „ist die Begierde."

Dieses Gesetz ist wesentlich von dem obigen, S. 333. angegebenen verschieden, indem das Objekt, wofür wir die größte Reizbarkeit besitzen, keineswegs uns das angenehmste zu sein, oder auch nur als solches zu erscheinen braucht; wir wissen oft bestimmt genug zum Voraus, daß uns die Sache selbst gar nicht bedeutend angenehm sein werde, und können doch der Begierde nicht widerstehen.

Momentan ist die Erregbarkeit zum Begehren im Subjekte durch Alles erhöhet, was in ihm in allen seinen Vermögen momentan zusammenstimmt in den Charakter und Ton der sinnlichen Begehrungen; was die Auffassung der Eindrucke, rücksichtlich der Vorstellung der Gegenstände, was das Interesse für den Gegenstand und diese Art der Gegenstände, und was endlich das Bedürfniß des Triebes nach denselben vermehrt. Je niedriger daher der Mensch jedesmal in seinem Erkennen steht, je weniger er in höhern, übersinnlichen Regionen verweilt; je aufgeregter sein niederes Gefühlsvermögen ist, und je mehr gestimmt für sinnliche Gefuhle; je mehr der Trieb auf Befriedigung dringt: desto voller und heftiger sind die entsprechenden Begierden; und das eine dieser Glieder bestimmt auch überdies in hohem Grade das andere. So z. B. zieht das sinnliche Begehren das Denkvermögen unwillkührlich in die niedern Sphären hinab; so auch das Leben in sinnlichen Genüssen und Lüsten; und wer in seinem Denken nur an die materielle Welt, die sinnlichen Stoffe, sich anknüpft, wird auch seine Gefühle und Begierden daran fesseln müssen; — alle diese Zustände müssen die Begierden in ihrer Entstehung und Stärke begünstigen.

Am meisten wirksam zeigt sich das Bedürfniß des Triebes. Ist dieser eine Zeitlang in seiner Richtung gehemmt, ohne Nahrungsstoff, so bricht er oft mit einer Gewalt aus, der Nichts zu wiederstehen vermag, ohne daß darum die Befriedigung des Triebes einen gleich hohen Grad des Angenehmen haben müßte. Hunger und Durst können als Begierden nach Speise und Trank zur Wuth sich steigern, und den Menschen dann verrückt machen. — Am leichtesten entbrennt das Bedürfniß zu so heftiger Begierde bei den

natürlichen und unmittelbarsten Trieben. Der Nahrungstrieb ist hier der mächtigste, dann folgt der Geschlechtstrieb, dann der Ehrtrieb, u. s. w.; jedoch gilt dies nur als allgemeine Regel, die ungeachtet ihrer großen Allgemeinheit auch ihre Ausnahmen zuläßt. — In diesen heftigen Begierden wirkt dann der Trieb, die blinde Naturkraft, mit einer Gewalt, die viel tiefer begriffen werden muß, als aus dem hohen Grade des Unangenehmen, was die Entbehrung hat; ja das Gefühl des Unangenehmen kann darüber bereits erloschen sein; — das eigentliche Bedürfniß stammt nicht aus dem Unangenehmen und der Lästigkeit des Treibens, und eben so wenig dringt die Natur in Wahrheit auf dessen Entfernung, sondern nur auf ihre Erhaltung und Entfaltung.

Die Erhöhung der Reize durch unser Bedürfniß des Genusses ist, genau betrachtet, daher mehr — oder etwas Anderes —, als die Erhöhung des Angenehmen in den Dingen durch unsere Subjektivität, und die Erhöhung der Begierde durch Bedürfniß ist mehr, als Erhebung der Gefühle durch dieselbe. Nicht dasjenige begehren wir am heftigsten, was das Angenehmste ist, vielmehr das, was uns das Angemessenste ist; verabscheuen dasjenige nicht am heftigsten, was uns das Unangenehmste ist, vielmehr das, wovon uns ohne Weiteres die Natur mit der größten Gewalt zurückdrängt, so wie wir wieder das am heftigsten begehren, wozu sie uns mit solcher Gewalt hindrängt.

Ich halte dafür, daß manche Thiere, die nur unter dem Einflusse der Natur stehen, in ihrem Hunger eher toll und rasend werden, als daß sie Kräuter fressen, wovon die Natur sie zurückstößt, weil sie ihnen nicht zusagen; und doch kann das Unangenehme der Eindrücke von solchen Dingen dies nicht erklären; dies Unangenehme ist ihnen ja sogar dann noch ganz unbekannt, weil sie es im Fressen noch nicht gekostet haben; denn der bloße Geruch kann ihnen doch wohl so unausstehlich nicht sein, — fressen sie ja das Gras ungestört weg, was neben den giftigen Pflanzen aufwächst. Und wer wollte auch mit einigem Grunde behaupten, daß die Dinge, die den Thieren absolut zuwider sind, ihnen nicht wohlschmecken und für sie nur unangenehme Gefühle erregen würden? Gibt es doch der süßen

Gifte so manche für Seele und Körper, Gifte, vor denen bei allem Angenehmen, was sie dem Sinne gewähren, die gesammte Natur des Naturmenschen, des unverdorbenen Menschen, zurückschaudert, bis eine krüppelhafte Kultur und Bildungsweise dem Menschen jenen Widerwillen dagegen benehmen, welcher den Wilden davor bewahrt. Ein neuer Wink zur Bestätigung unserer Grundansicht, daß der natürliche Trieb nicht auf das Angenehme gehe, und der Mensch, welcher der Weisung der Natur und Vernunft folgen will, nie das Angenehme zu seinem Zwecke machen sollte; die Natur will es offenbar anders, und die Vernunft auch.

Wofür wir nun jedesmal und momentan wegen eines Bedürfnisses Begierde hegen, rücksichtlich vor Begierde entbrennen, das ist unsererseits von gar mancherlei Gründen und Umständen abhängig, die unsere psychische Natur mehr auf die Wirkungen in ihren niedrigen Funktionen einschränken; namentlich gehören hieher Befangenheit unseres Blikkes, Beschränktheit unserer Aussicht, Phantasterei, Grillenfängerei, beengtes Gemüth, Aufwallungen, Regungen des Triebes u. dergl.; — dahin gehört auch der mögliche Grund von allem diesem, soweit er im Körper liegen kann. Der Körper kann durch seinen gereizten Zustand unsern Blick auf solche Dinge fixiren und dafür die Begierde entzünden helfen, an denen wir sonst höchst gleichgültig vorübergegangen sein würden; selbst seine Lage und Stellung stehen mit dieser Erregung heftiger Begierden im Bunde, und um so enger, je mehr sie auf unsere Phantasien influenziren. Und so wie nun der Körper Begierden erregen und verstärken kann, so kann dies entfernter auch alles dasjenige, was auf den Zustand des Körpers selbst bedeutend einwirkt, als Nahrungsmittel, Bewegung, Ruhe ꝛc. — Daß der Körper so bedeutend auf die Begierden einwirkt, das kommt daher, daß das Begehren ein Zustand des ganzen Menschen ist, der mindestens nach dem Bestandtheile des darin liegenden Strebens auch im Organismus ruht, der von einer andern Seite wieder deßhalb zum Theile hierin begründet wird, weil in der Organisation ein reichhaltiger Quell der sinnlichen Gefühle fließt. —

Kurz, alles was für das Begehren disponirt, stimmt,

das muß die Begierde steigern und befördern über jenen Grad hinaus, den sie ohne diese Stimmung vielleicht niemals erreicht hätte.

Hieher gehört auch das Anwecken der Begierden; Begierden wecken sich, wie Vorstellungen (§. 68.) und Gefühle (§. 216.) und aus demselben Grunde, wie diese. Ist eine Begierde rege, so ist die Entstehung jeder einzelnen befördert, welche schon mit ihr dawar, oder welche mit der gegenwärtigen in Ton und Rhytmus zusammenstimmt.

(In der neuern Theorie der mania sine delirio, welche vorzüglich Groos unter uns in Aufnahme zu bringen bemüht ist, muß auch an einen übermäßig hohen Grad von Begierden gedacht werden, welche durch periodisch eintretende außerordentliche Begünstigungen eine Gewalt erlangen, der der Mensch nicht zu widerstehen vermag, selbst nicht bei fühlbarem regen Widerwillen gegen die Handlung; er raset im Begehren und Streben selbst bei gesunder Vernunft im Erkennen, und zugleich bei einer Kälte des Gemüthes, die uns ganz unerwartet ist. Der körperliche Zustand muß hier wohl das Meiste erklären).

Die wichtigern besondern und andern Gründe der Erregung und Stärkung der Begierden im Speziellen aufzuführen, halten wir hier für überflüssig, weil die Darstellung der bleibenden innern Beförderungsmittel und deren Begründung uns dazu noch von selbst hinführen wird. Was bleibend die Begierden begünstigt, finden wir in allem dem gegeben, was von Innen her für die Erregung der Begierden und deren verschiedene Grade bleibend stimmt; in bleibenden Dispositionen des Begehrungsvermögens, die sich nach Klassen und Namen sehr von einander unterscheiden, und die wir noch umständlicher erörtern wollen. —

Wir unterscheiden bleibende Dispositionen von bloß formaler und andere von mehr materialer Natur; die erstern bestimmen mehr die Kraft und Festigkeit der Begierden überhaupt und in Beziehung auf die Mittelanwendung, rücksichtlich die Schwäche, Lassivität der Begierden; sie sind in der größern oder geringern Agilität und Festigkeit des Willens zu suchen; — sie können eben so wohl im höhern, als im niedern Begehren vorkommen.

Ueber diese habituellen und zugleich formalen Stimm-

ungen des Begehrungsvermögens (und des Willens) haben wir nicht viel zu sagen. Sie stehen in der engsten Verbindung mit dem Temperamente, und gehen auch meistens aus ihm hervor; jedoch unterliegen sie auch in hohem Grade dem Einflusse der äußern Umstände und des Willens. Als befördernd die Dauer und Stärke der Begierden kommen dann vorzüglich in Betracht: Muth, Herzhaftigkeit, Kühnheit, Keckheit (Kühnheit im Kleinen), Tollkühnheit, Verwegenheit, Dreistigkeit, Frechheit; Festigkeit, Hartnäckigkeit, Halsstärrigkeit; Selbstvertrauen, u. s. w.; — als hemmend die Begierden, ihre Dauer und Stärke, wirken: Muthlosigkeit, Herzlosigkeit, Zaghaftigkeit, Feigheit, Furchtsamkeit, Bangigkeit, Kleinmüthigkeit, übergroße Vorsichtigkeit und Bedächtlichkeit, Aengstlichkeit, Wankelmüthigkeit, Blödigkeit, Schüchternheit, Nachgiebigkeit, Mißtrauen auf eigene Kräfte, u. s. w.

Alle diese Verfassungen des Begehrungsvermögens können momentan bei Menschen eintreten, ohne habituell zu sein; sie beziehen sich aber nicht auf dieses und jenes im Besondern, sondern auf die Begierden im Allgemeinen, und nicht so sehr auf den Gegenstand der Begierden, als vielmehr auf das leichtere Besiegtwerden durch Hindernisse. Jedoch wirken grade hierdurch die Stimmungen der erstern Klasse auch erhebend auf die Begierden selbst, während die der zweiten Klasse manche Begierden unterdrücken; denn das lehrt die Erfahrung, daß die Ueberschätzung der Hindernisse oder auch das Dafürhalten, die Hindernisse seien unübersteiglich, manche Begierden sogleich und gleichsam a priori oder im Keime unterdrücken; — nun ist aber klar, daß der Muthige z. B. lange nicht so viele Hindernisse für unübersteiglich halte, als der Muthlose; also ....

Der Muth und die ihm verwandten Stimmungen können in einzelnen Momenten durch allerlei Einflüsse erhoben und verliehen werden; sie können es auch im Besondern durch die Aussicht auf äußere Unterstützung; solcher Muth ist niemals beharrlich, und deutet nicht auf höher potenzirte Wollenskraft, weil nur äußere Umstände es sind, die den Willen stärken, sie aber dem Wechsel unterliegen. Jener äußerlich begründete Muth schwindet, wo die Hülfe

zu fehlen beginnt; der andere, der seinen Fonds im Herzen hat, kann durch Unfälle erhoben werden. So wurde Peter der Große, Friedrich II., so wurde Teutschland wieder stark durch Muth, als ihre äußern Verhältnisse sich am mißlichsten gestaltet hatten; die Kraft lag in ihnen selbst. — Beharrlicher Muth verräth große Wollenskraft, viel Seele; und nimmt er eine Richtung auf die erhabenen Vernunftzwecke, so wird er immer Großes leisten, während auf diesem Gebiete ohne Muth kaum Etwas geschehen kann. Der Muth erhält sich in jenem Falle selbst durch die Größe der Wollenskraft; diese gewährt ein angenehmes, erhebendes Gefühl der Ueberlegenheit, indeß Schwäche des Willens furchtsam macht. Der innerlich begründete Muth macht die Begierden nicht bloß stärker und dauerhafter, sondern auch großartiger, so daß also die Bestimmung der Objekte des Begehrens selbst in etwa abhängt von solcher formalen Verfassung des Gemüthes.

Die bleibenden materialen Dispositionen sind Dispositionen zum Begehren von gewissen Arten von Dingen, und sind bekannt zum Theil unter dem Namen der Neigung, des Hanges, der Leidenschaft u. dergl.; zum andern Theile gehören dahin auch die Gesinnungen der Menschen, welche letztern am passendsten im höhern Begehren zur Sprache kommen, weil sie in der Sprache die meiste Beziehung auf höhere Zwecke haben.

§. 255.

Ueber die bleibenden materialen Begünstigungen der sinnlichen Begierden; oder habituelle Stimmungen des niedern Begehrungsvermögens, Neigung, Hang, Leidenschaft u. s. w.

Um mit diesen Dingen zunächst in ihrem Begriffe, und in ihrer psychologischen Wichtigkeit, Entstehung u. s. w., aufs Klare zu kommen, müssen wir auf den Begriff vom Triebe noch einmal zurückkommen; denn mit diesem hangen sie offenbar engst zusammen.

Trieb nannten wir oben §. 247. die Naturkraft in

den Wesen, wodurch diese ursprünglich vermocht werden, in gewissen Richtungen zu wirken, in Richtungen, welche zugleich durch ihn angewiesen werden. Dieses ist die eigentlichste Bedeutung des Wortes. Darin liegt noch keine Beziehung auf einen hohen Grad der Gewalt und Stärke, womit er wirksam ist; also in Beziehung auf uns und unsere Triebe noch nichts von einem Grade der Gewalt, womit wir durch ihn fortbewegt würden; auch keine Beziehung auf Arten der Objekte, wogegen wir gerichtet und getrieben würden; — so kennen wir sanfte und gewaltige Triebe; Triebe zu natürlichen und selbstgesetzten Zwecken. Der Trieb ist darnach eine wirkende Ursache für Bestrebungen in den Wesen, worin er liegt, und in lebenden Wesen wird er im Besondern solche Ursache der Begierden; selbst wo wir von höhern, z. B. von intellektuellen Trieben sprechen, bezeichnen wir damit einen uns immanenten Grund von Bestrebungen und Begierden, wie z. B. von Begierden nach Erweiterung unserer Erkenntnisse. Zunächst ist der Trieb daher die Möglichkeit und Anleitung, nach etwas zu streben, es zu begehren *).

Mit dem Worte Trieb, Treiben (Antreiben) und ihren Begriffen hangen zusammen die Worte Drängen, Drang (Andrang) und ihre Bedeutungen, so daß Drang zu Etwas ungefähr so viel ist, als der Trieb zu Etwas; jedoch mit dem Unterschiede, daß das Wort Drang schon auf eine Kraft hindeutet, die den Menschen mit mehr Intension antreibt, und ferner mit dem, daß der Drang zu Etwas auch von Außen kommen kann, während der Trieb stets von Innen her wirkt, sollte er auch von Außen angeregt werden. Das Wort Trieb sensu eminenti gebraucht, bezeichnet aber auch schon einen starken Trieb; er hat Trieb zu diesem und jenem, ist oft so viel als: er hat Drang dahin. Die Bezeichnung der uns immanenten Naturkraft, die uns zum Streben bringt, als eines Triebes, ist für die fragliche Sache sehr betreffend;

*) Sollte nicht das Wort Streben — mit dem ihm verwandten Sträuben — zusammenhangen mit Trieb und Treiben, so daß es etwa ein neutrum bildete zu dem causativum Treiben? — Wir wagen nur zu fragen, nicht zu behaupten.

denn wir fühlen uns fortbewegt, *angetrieben* zu dem, worauf das Verlangen des Triebes geht.

Der Trieb ist darnach die nächste Quelle der natürlichen und niedern Bestrebungen; aber er bestimmt nur die Richtungen der Thätigkeit im Allgemeinen auf Dinge, die dem Subjekte in seinem Zustande zusagen, ohne darum beständig die Thätigkeit unserer Kräfte in solchem Grade wirklich aufzuregen und zu verursachen, worin wir sie als Streben und Begehren bemerken und benennen; — vielmehr geschieht dies naturgemäß nur dann, wenn der Naturzweck in Allem oder Einigem gefährdet ist, z. B. überall beim Mangel an Nahrung; beim Thiere in der Zeit der Brunst.

Weil der Trieb uns also bleibend hinrichtet zu der Thätigkeit, wenn auch nicht schon in jene Thätigkeit versetzt, die Begehren heißt, und so bleibend auf die Gegenstände hinwendet, wogegen das Begehren sich wendet: so *disponirt* oder *stimmt* der Trieb zu diesem Begehren, und zwar bleibend, und die so aus ihm entspringende *habituelle Stimmung* des Begehrungsvermögen heißt auch *Neigung*. (Ueber die Bedeutung der Stimmungen vergleiche man §. 217.)

Der Trieb macht also *geneigt* zu den Gegenständen seines Zweckes; — daß aber darum nicht jeder Neigung ein ursprünglicher Trieb entsprechen müsse, — daß es ursprüngliche, und abgeleitete, natürliche, unnatürliche und selbst widernatürliche Triebe geben könne, werden wir unten sehen.

Der Trieb gründet so zunächst und im Besondern die *Zuneigung* und *Abneigung*, die in aller *Liebe* und in dem *Hasse* vorkommen; also die Liebe und den Haß selbst, in so weit sie nur Zuneigung und Abneigung sind, und in dem weitern Sinne dieser Worte, worin sie sowohl auf Sachen, als auf Personen gehen; — diese Zustände sind nämlich mehr, als bloße Gefühle für Etwas; sie entstehen unter den Umständen, die schon anderwo (§. 225.) erörtert sind.

Im gewöhnlichen Sprachgebrauche bestimmen wir aber die *Neigung* noch näher; denn wir sprechen gewiß allen Menschen die, in jener Disposition gelegene, ihnen natürliche Neigung zu, wenn wir nur darauf achten; aber dennoch

legen wir nicht Allen auch Neigungen bei zu allerlei Dingen, worauf der Trieb sich wenden kann; vielmehr denken wir bei der Neigung mehr, als die durch den Trieb nur ex potentia bestimmte Neigung; wir denken eine Neigung, die wirklich im Gemüthe sich darstellt, hervorhebt, also lebt. So sagen wir: Ich bin von der einen Seite sehr geneigt zu glauben, die Sache verhalte sich so, von der anderen aber gar nicht. (Hier haben wir zugleich eine Neigung, die nicht durch einen ursprünglichen Trieb unmittelbar bestimmt ist; und deren gibt es viele, weil sie unmittelbar aus den Stimmungen hervorgehen können, oder damit zusammen fallen, diese aber nicht durch den Trieb allein begründet werden, sondern durch jeden gegebenen Seelenzustand unmittelbar ihr Dasein erhalten können). — So gibt es eine Neigung im Erkenntnißververmögen, die Leichtgläubigkeit, eine andere, die Hartgläubigkeit heißt; so gibt es im Gefühlsvermögen eine Weichherzigkeit, Hartherzigkeit; und so gibt es Neigungen in allen Seelenvermögen, in so weit in allen Stimmungen zu diesem und jenem vorkommen können.

Im engsten Sinne befaßt das Wort Neigung in unserer Sprache jene bleibenden und wirksamen Dispositionen, Aufgelegtheiten des Begehrungsvermögens welche schon außerordentliche Begünstigungen der Entstehung und Kraft der einschlagenden Begierden sind *). Dem Triebe entspricht das lateinische tendere in aliquid, der Neigung das inclinari, wie denn auch der Lateiner ganz anpassend das inclinatio (der Franzose inclination) nennt, was wir eben so anpassend Neigung heißen. Ich sagte, passend sei diese Bezeichnung und jene. Sie ist nämlich entnommen von äußern Dingen, die zu Etwas, nach einer Seite, hinneigen, die sich deßhalb leichter dahin bewegen können, als zu andern Dingen in andern Richtungen; wir sagen

*) Daß die Neigungen im Sprachgebrauche vorzugsweise nur gedacht werden im Begehrungsvermögen und als Verfassungen desselben, mag wohl daher kommen, daß diese die unmittelbarsten, verbreitetsten und wichtigsten sind in Betracht des Einflusses auf die menschlichen Angelegenheiten.

z. B.: Der Fels neigt sich, neigt über zur Ebene; analog damit sagen wir: Dieser Mensch neigt zum Trunke, zum Spiele, zum Müßiggange, zum Zanke ꝛc.; der Fels kann leichter in der angenommenen Richtung fallen, sein Sturz ist zu der Seite begünstigt, wohin er überneigt (inclinatur); der Mensch kommt leichter in die Begierde zum Trinken erhitzender Getränke und zum Trunke, wenn er dafür Neigung hat. So wie die Neigung des Felsens bleibend gedacht wird, so hier die Neigung des Menschen — obwohl auch momentane Neigungen denkbar sind. — Ein wesentlicher Unterschied der körperlichen und psychischen Neigungen liegt darin, daß der starre Körper nur nach einer Seite auf einmal hinüberneigen kann, während in der Seele mehrere gleichzeitige Neigungen denkbar sind, selbst sogar grade entgegengesetzte.

In der Neigung ist also das ursprüngliche Gleichgewicht, worin die möglichen Objekte des Triebes zu einander stehen und uns bestimmen, schon verloren gegangen; wir nehmen dies schon bleibend lieber, als das Andere; — Neigung hat man zu dem, was man eher und lieber, vorzugsweise gern thut; so hat Mancher Neigung zum Tanze, der Andere mehr Neigung zum Kartenspiel, der Dritte wieder mehr Neigung zu stillen Freuden und Genüssen. — (Diese Neigung heißt auch Liebhaberei, wenn sie in Beziehung auf unschuldige und unbedeutendere Dinge gedacht wird; so hat Mancher eine Liebhaberei zum Reiten; — gemeiniglich aber ist Liebhaberei in dem objektiven Sinne zu nehmen, worin das Wort den Gegenstand unserer Begierden bezeichnet. — Verwandt damit ist das, was wir die Steckenpferde der Menschen nennen).

Diese Neigung kann schwach, und in verschiedenen Graden stark sein; nimmt sie an Stärke bedeutend zu, so wird sie Hang; er ist ein bleibendes und jähes Hinüberneigen zu Etwas, so daß ein Fallen nach der Seite hin sehr erleichtert ist, wohin der Hang Statt hat. Der Fels hängt über, wenn die Neigung desselben gegen die Ebene so stark ist, daß er den Sturz jeden Augenblick drohet; so hat der Mensch einen Hang zum Trunke, wenn er fortwährend nur noch durch ganz außerordentliche Gegengewichte davon zurückgehalten werden

kann. — Der Lateiner bezeichnet eben so passend den Hang als propensio, proclivitas, der Franzose als penchant, der Engländer als propensity, proneness, proclivity, declivity. — Im Menschen kann wieder mehrfacher Hang zu einer und derselben Zeit sein; die todten Dinge hangen nur nach einer Seite zugleich über; jedoch sprechen wir vom Hange nicht in der Mehrzahl. — Woher kommt das? —

Von der Neigung ist der Hang nicht bloß durch den höhern Grad, sondern auch dadurch verschieden, daß die Neigung noch wohl als momentane, der Hang nur als bleibende Disposition gedacht wird; und endlich dadurch, daß der Hang nie als angeboren gedacht wird, die Neigung oft; es muß hievon der Grund wohl gesucht werden in dem hohen Grade der Neigung, den wir im Hange denken und nur aus weiterer Entwicklung begreifen.

§. 256.

Fortsetzung. Ueber die Leidenschaft, Sucht ꝛc.

Entweder identisch mit dem Hange oder doch sehr nahe verwandt mit ihm ist die Leidenschaft, vielleicht ist letztere wieder ein gesteigerter Hang.

Leidenschaft definirt man gemeiniglich als eine sehr starke, oder auch wohl als herrschende Begierde, sieht sie als Begierde selbst an und nicht als Disposition zum Begehren, als habituelle Verfassung des Begehrungsvermögens. In solchem Sinne schrieb auch Lessing an Mendelssohn: „Darin sind wir doch wohl einig, liebster Freund," ich bin es nicht mit," daß alle Leidenschaften entweder hef„tige Begierden oder Verabscheuungen sind *)". Dies galt also dem Lessing als unbezweifelbar. Ich möchte fast vermuthen, daß zur Zeit Lessings das Wort Leidenschaft etwas ganz Anderes in unserer Sprache bedeutet habe, als es jetzt bedeutet; — nach den Erklärungen,

*) Sieh' Moses Mendelssohn oder Sammlung seiner zerstreuten Schriften von Dr. Heinemann (1831), Brief vom 2. Febr. S. 243 der Sammlung.

welche die Gelehrten von der Leidenschaft geben, wäre es allerdings so; ob aber nach dem Sprachgebrauche die Sachen sich wirklich so verhalten, wie die Gelehrten, mitunter Sprachforscher und selbst Synonymiker (z. B. Maaß) angeben, daran zweifeln wir stark, und es gilt uns hier sogar entschieden als falsch.

Am auffallendsten war es uns in Betreff dieses Punktes, daß Maaß in seinem schätzbaren Versuche über die Leidenschaften, woran und worin nichts so fehlerhaft ist, als der Titel, nicht auf eine richtigere Erklärung gekommen ist; denn abgesehen davon, daß er doch die weit richtigern Erklärungen des Kant vor sich hatte, so definirte er auch sehr richtig die Neigung und den Hang, und schrieb dennoch sogleich darauf: „Leidenschaft heißt „ein Begehren, welches so stark ist, daß es die Vernunft „beherrschen kann *)." — Dieser, nach uns unbezweifelbar irrigen, Erklärung ist es nun zuzuschreiben, wenn man in dem Versuche von Maaß fast nichts so wenig antrifft, als was der Titel besagt, nämlich eine Theorie der Leidenschaften. Kant hatte bereits in der Anthropologie viel richtiger die Leidenschaft „eine durch die Ver„nunft des Subjektes schwer oder gar nicht bezwingliche „Neigung", und „eine herrschende Neigung genannt, „welche die Vernunft verhindert, sie in Ansehung einer „gewissen Wahl mit der Summe aller Neigungen zu ver„gleichen **);" eine Erklärung, die freilich ziemlich unbestimmt und doch auch wieder zu bestimmt ist, indem sie eine Wirkung der Leidenschaft in die Erklärung aufnimmt, die doch nicht ihren nächsten Charakter bestimmt. — Hoffbauer erklärt eben so unrichtig, als Maaß: „Leidenschaft „ist schon mehr, als Neigung; sie ist eine stärkere sinnliche „Begierde (oder Verabscheuung) selbst, in so fern sie „uns bei gewissen Veranlassungen leichter zu handeln be„stimmt ***)."

---

*) In dem Versuche über die Leidenschaften. Th. 1. S. 30.

**) Anthropologie. §. 63. S. 216. §. 70. S. 240.

***) Naturlehre der Seele. S. 353. — Vergl. Tiedemann und Carus an den betreffenden Stellen.

Richtig erklärte Fries Leidenschaft als „eine ausge„bildete Neigung und einen Hang, welche eine gewisse „Herrschaft über das Gemüth erhalten haben *)."

Es gibt freilich einzelne Redensarten, in denen Leidenschaft so viel als heftige Begierde ist; so z. B. sagen wir wohl: Er gerieth in Leidenschaft. Uns ist keine andere Redensart bekannt, die auf diese Bedeutung einer allgewaltigen Begierde bestimmter hinwiese, und doch ist schon diese gegen alle gute Sprache, und kommt bei guten Schriftstellern höchstens nur vor mit der Bestimmung: seiner Leidenschaft; und dann sieht man sogleich, daß auch diese Redensart etwas ganz Anderes besagen wolle, nämlich: er sei in das Gebiet der Dinge gekommen, worüber seine Leidenschaft herrschte, oder seine Leidenschaft sei aufgeregt worden, und von da an sei er nicht mehr zu leiten gewesen; — natürlich, denn die Begierden, welche einer Leidenschaft zusagen, sind übermächtig. — Gemeiniglich will man damit nur sagen, er sei in Affekt gerathen.

Wir vermuthen, daß die Psychologen in ihren Erklärungen hier durch solche Redensarten irregeleitet seien, welche sie eher zu jeder andern, und gewiß eher zu der richtigen Erklärung hätten hinbringen können, als zu der: Leidenschaft sei eine heftige Begierde; — nämlich diejenigen Redensarten, in denen wir von leidenschaftlichen Begierden und von Leidenschaftlichkeit sprechen. Aber was ist denn klärer, als daß man damit Begierden bezeichnen wolle, die den Charakter der Leidenschaft an sich tragen, woraus sie nämlich stammen können, also Begierden, wie sie da zu erwarten sind, wo Leidenschaft hauset? Denn Leidenschaft ist eine causa movens in der Seele, und leidenschaftliche Begierde ist ihre Wirkung, so jedoch, daß letztere auch andern Ursprung haben kann. Man kann leidenschaftlich aufbrausen, in einen leidenschaftlichen Zorn gerathen, ohne in Betreff der Gegenstände Leidenschaft zu haben. Der Mensch kann in seinem Begehren unvermuthet auf Hindernisse stoßen, in Zorn und Wuth gerathen, er will zum Ziele, und wenn es ihm sein Leben kosten sollte; er ist hier leidenschaftlich

*) Handbuch der psychischen Anthropologie. S. 229. 245.

gestimmt, und doch ist sein Zustand nur Affekt, nicht Leidenschaft. — Es gibt freilich auch Gemüther, die eine bleibende und begünstigende Verfassung zu so hohen Graden von Affekten besitzen, und solche Verfassung läßt sich auch als Leidenschaft bezeichnen; z. B. die Leidenschaft des Zornes, der Rache. Diese sind innerlich gleichartig mit den bleibenden Hinneigungen des Begehrungsvermögens. Müßte man dann nicht Leidenschaften des Temperamentes und des Triebes unterscheiden? Diese Unterscheidung wäre mindestens so anpassend, als die Bezeichnung der Tugenden und Laster des Temperamentes im Gegensatze zu denen des Willens; allein auch diese sprachliche Unterscheidung taugt nicht, weil doch alles sich reduzirt auf Geneigtheiten des Begehrungsvermögens.

Die einzelnen Leidenschaften werden bezeichnet entweder mit dem Beisatze des Wortes Leidenschaft, z. B. die Leidenschaft des Trunkes, des Spieles; oder durch das Wort Sucht, wie in Trinksucht, Spielsucht, Habsucht, Herrschsucht; oder mit dem Worte Geiz, oder mit Gier, wie z. B. Ehrgeiz, Ehrgier, Blutgier; oder mit Wuth, wie Geschlechtswuth, oder endlich als Raserei nach Etwas. Wuth und Raserei nehmen wir gemeiniglich nur im Sinne der tobenden Begierden, und nicht leicht als Leidenschaften, aber wohl nur, weil sie als Leidenschaften und bleibende Verfassungen zu selten sind, wobei aber der Auffassung derselben als Leidenschaften nichts im Wege steht. — Jene verschiedenen Bezeichnungen sind aber dennoch alle in der Sprache durch Nüanzirungen von einander verschieden. So bedeuten Sucht und Gier gemeiniglich schon höhere Grade. — Der Geiz strebt mehr nach Erhaltung des schon Erworbenen, die Sucht geht mehr auf neuen Erwerb; so unterscheiden sich Ehrgeiz und Ehrsucht; jedoch sprechen wir auch von einem Geizen nach Ehre, worin es offenbar auf Erwerbung von Ehre geht. — In den Leidenschaften sind nämlich immer noch Grade der Intension denkbar, wodurch sie sich von einander unterscheiden, und weßhalb sie so verschiedene Namen erhalten.

Die Bezeichnungen der Leidenschaft und der Sucht sind sehr anpassende Bezeichnungen; ersteres Wort hat of-

fenbar Beziehung auf Leiden und Krankſein, wie denn auch die Leidenſchaft eine wahrhafte Seelenkrankheit iſt: dabei wird der ziemlich paſſiv fortbewegt, in welchem Leidenſchaft das Ruder führt; ähnlich verhält es ſich mit dem griechiſchen πάθος, und dem lat. passio. — (In der Sucht liegt ſogar von der einen Seite auch dieſelbe Bedeutung; denn dieſes Wort kommt hier nicht her von Suchen, wie es wohl ſcheinen könnte, ſondern von dem alten Suchten, wovon Seufzen abſtammt und womit weiter verwandt iſt Siechen = Kränkeln, und Seuche = Krankheit. Der Begriff der Krankheit liegt nicht in dem Begriffe der Sucht als einer Leidenſchaft, obwohl wir manche körperliche Krankheiten und Seuchen als Suchten bezeichnen, z. B. Schwindſucht, Lungenſucht; in den Leidenſchaften bezeichnet die Sucht ſoviel, als ein Seufzen nach Etwas; eine Verfaſſung des Begehrungsvermögens, worin es nach Befriedigung ſeufzet; ſo die Ehrſucht, Habſucht, wofür man nicht Ehrſeuche, Habſeuche ſagen kann; es würde dies nur Krankheit bezeichnen, während dem Standpunkte, welchem die Bildung des Wortes hier angehört, ſolcher Gedanke zu fern geweſen zu ſein ſcheint; — wir ſagen wohl Luſtſeuche, wie wir von Luſtſucht ſprechen; aber dieſe Worte bezeichnen wieder ganz verſchiedene Dinge, erſteres eine eigentliche, und körperliche Krankheit, welcher eine Sucht nach einer beſondern Art Luſt, Wolluſt, als Quelle entſpricht. So mag auch die Gefallſucht als Leidenſchaft eine Seelenkrankheit ſein; ſo ward ſie aber gewiß da nicht gedacht, mindeſtens nicht ausſchließlich gedacht, als die Bezeichnung aufkam. Die pſychiſche Sucht ſtammt nicht von Siechen, ſondern von Seufzen, obwohl beide von Suchten. — Wenn Suchen mit Suchten und Sueken (wie mit dem platt-teutſchen Soeken) zuſammenhängt und ſo mit Seufzen — wofür auch die Konſtruktion ſpricht, die bei Seufzen und Suchen meiſtens die Präpoſition nach erfordert, ſo würde nach dieſer Seite Sucht auch mit Suchen zuſammenhangen, ohne unmittelbar, oder auch nur mittelbar davon abzuſtammen).

Alle hier genannten Hinneigungen ſind offenbar außerordentliche Begünſtigungen derjenigen Begierden, die zu

ihnen stimmen; sie geben immer um so mehr Grund ab für die leichtere und leichteste Entstehung der Begierden, je entschiedener die Hinneigung ist; und nicht allein entstehen in ihnen die Begierden dann mit so großer Leichtigkeit, sondern auch mit so großer Heftigkeit, daß der Mensch eher auf alles Andere verzichten möchte und verzichtet, als auf die Objekte seiner Leidenschaften. — Die Bewegung vom Abhange und abschüssiger Höhe ist nothwendig stärker und schleuniger, als die Bewegung auf gleichmäßigem Boden. In der Leidenschaft und ihren höhern Graden besteht gleichsam eine und dieselbe Begierde unaufhörlich fort, liegt bald nur mehr im Schlummer, ist bald mehr aufgeweckt und regsam; — wenn sie aber auch schlummert, dann schlummert sie doch so sanft, daß sie bei jedem schwachen Durchschimmern ihrer Objekte durch die Umgebung aufgeweckt wird, und daß schon bei der bloßen Vorstellung der ihr verwandten Dinge sogleich ein Sehnen nach dem gewohnten Gegenstande entsteht. So wirkt die Spielsucht, und alles, was Sucht heißt, als solche ununterbrochene Begierde; beim geringsten Anlaß ist dem leidenschaftlichen Spieler schon des Morgens früh der Gedanke an das Spiel der liebste und leichteste Gedanke; mit ihm zieht sich die Begierde zu spielen, bald mehr merkbar, bald mehr unmerkbar, durch alle Beschäftigung des Tages hindurch, bis sie am lautesten und heftigsten ruft und wirkt, je näher die Zeit des Spieles heranrückt, seine Spielstunde; und ist diese, — dem Spielsüchtigen immer zu bald! — nun vorüber, so begleiten und verfolgen ihn die Bilder von dem Spiele bis zu dem letzten Gedanken fort, womit er sich zur Ruhe legt; und selbst dann ruhet die Leidenschaft noch nicht, wenn auch alles Andere ruhet; denn sie beschäftigt den Menschen dann auch noch im Traume, und erhält ihn da, wenn auch nicht im Spiele selbst, doch stets in ziemlich zirkelförmiger Peripherie um dasselbe, als um ein fixirtes Centrum.

Hang, Leidenschaft u. s. w. legen wir nur den Menschen bei, nie den Thieren; — wenigstens, was mehr, als Neigung ist, kommt ihnen nicht zu. Woher rührt das? — Maaß will dies daraus erklären, daß in der Leidenschaft eine nothwendige Beziehung auf Vernunft liege, sie also in (vernünftigen) Subjekten allein möglich sei.

„Obgleich jede Leidenschaft, sagt er, ein sinnliches Begeh-
„ren ist", — vergl. oben S. 346. —" so hat sie dennoch
„auf Vernunft eine nothwendige Beziehung, und ist da-
„her nur möglich in Subjekten, die mit Vernunft begabt
„sind; weswegen auch der Sprachgebrauch den
„vernunftlosen Thieren niemals Leidenschaft beilegt; denn
„in solchen Wesen, die keine Vernunft haben, kann auch
„von einer Möglichkeit, die Vernunft zu unterdrücken und
„zu beherrschen, von einem Zustande, wo die Vernunft
„sich leidentlich verhalte, kurz, es kann von keiner
„Leidenschaft daselbst ganz und gar nicht die Rede sein *)."
— Aehnlich sagte Kant schon früher: „Leidenschaft setzt
„immer eine Maxime des Subjektes voraus, nach einem,
„von der Neigung ihm vorgeschriebenen Zwecke zu handeln.
„Sie ist also jederzeit mit der Vernunft desselben verbun-
„den und bloßen Thieren kann man keine Leidenschaften
„beilegen, so wenig, wie reinen Vernunftwesen **)".

In diesem kantischen Argumente beruhet Alles auf der Annahme einer Maxime in denjenigen, denen wir Leidenschaften beimessen; diese Annahme ist falsch, wenn nicht das Wort Maxime im weitesten Sinne einer herrschenden Handlungsweise im Menschen genommen wird; wird es aber in dieser weitesten Bedeutung genommen, so liegt darin gar keine Beziehung auf Vernunft, auch nicht auf Verstand, sondern zunächst nur auf bloße Gewohnheit; gewiß aber braucht solche weder von der Vernunft erkannt zu werden, noch auch von ihr auszugehen, um als solche Maxime dazusein; sie soll ja überdies von der Neigung ausgehen; was hat dann die Vernunft für einen Antheil daran? Wir vermissen daher in dem kantischen Argumente die Konsequenz des also. — Reinen Vernunftwesen können freilich die Leidenschaften nicht zukommen, weil es ihrer Natur widerstreitet, sich von sinnlichen Neigungen — und nur solche gibt es nach Kant — ihre Maximen des Verhaltens geben zu lassen, und weil alles rein vernünftige Handeln als ein leidenschaftliches nicht denkbar ist, wie sich tiefer unten zeigen wird.

*) Vers. über die Leidd. Th. 1. S. 31. — Vergl. Carus, Psychologie. Bd. 1. S. 306.

**) Sieh' die Anthropologie §. 71.

Was Maaß in der angeführten Stelle darüber sagt, ist auch grundlos, obgleich freilich nicht in seiner Theorie, oder vielmehr bei der Erklärung, die er von Leidenschaft gibt und dem Argumente zu Grunde legt. Er geht aus von der falschen, mit der kantischen in dem betreffenden Punkte einstimmigen, Erklärung: „Leidenschaft ist ein Begehren, welches so stark ist, daß es die Vernunft beherrschen kann;" sieh' oben. Freilich steht die Leidenschaft in solchem Verhältniß zur Vernunft, aber darum bleibt sie doch noch denkbar, ohne daß man grade an dieses Verhältniß dächte, und eben deßwegen gehört jenes Verhältniß zur Vernunft nicht in ihren Begriff. Woher die Leidenschaft ein solches Verhältniß zur (praktischen) Vernunft bekomme, werden wir unten sehen.

Den Thieren legt die gebildete Sprache wirklich keine Leidenschaft zu, sollte auch noch so viel Leidenschaftlichkeit — etwa in ihren gegenseitigen Verfolgungen und den Hahnengefechten, und namentlich in der Wuth der welschen Hähne — zu liegen scheinen; auch sprechen wir bei den Thieren nicht einmal von einem Hange, obgleich die Blutgier mancher wilden Thiere demselben sehr ähnlich erscheint. Den tiefer liegenden Grund dafür finden wir darin, daß um der sinnlichen Natur des Thieres willen in ihnen unmöglich ist, was in den Menschen so gewöhnlich ist. In dem Begriffe der Leidenschaft liegt die Beziehung auf ein unnatürliches Verhältniß der Kräfte in einem Wesen gegeneinander, was nicht als ein ursprüngliches gedacht werden kann; das Subjekt leidet darin unter sich selbst, gleichviel, ob in seinem höhern Theile oder überhaupt und in einer unbestimmter gedachten Rücksicht; das Entstehen eines solchen ist uns aber undenkbar in Wesen, welche in aller Entwicklung so fest an die Gesetze der Natur geschmiedet sind, wie die Thiere, so daß sie nur natürlich fortvegetiren können. — Der Mensch mochte auch, so wie er aus der Hand des Schöpfers nur mit solchen Richtungen hervorging, die ihm natürlich waren, der Störung des Verhältnisses der Kräfte bloß aus sich wohl nicht fähig sein; aber, gleichviel wie? er ist desselben fähig geworden; der Mensch ist nun mit seinem Begehrungsvermögen so bildsam und lenksam geworden, so wenig mit Noth-

wendigkeit an die Einhaltung der natürlichen Befriedigung der natürlichen Triebe gebunden, daß er schon in der Kindheit die ihm möglichen Zwecke ihre, ihnen von der Natur angewiesenen, Rollen wechseln läßt; wodurch dann alles Unwesen, was hier in Frage steht, eingeleitet wird. Als sinnliches Wesen ist er der Lust und Unlust fähig; aber naturgemäß sollten diese nur seine Begleiter sein zu seinen natürlichen Zwecken, indeß er sie selbst zu seinen Zwecken macht. Sinnlichkeit und Trieb sind nun gespalten und nicht selten im gröbsten Widerstreite; die niedere Natur des Menschen hat sich unnatürlich konstituirt; hinc illae, hinc omnes lacrymae. — Natura enim paucis contenta, cupiditas autem insatiabilis.

Von der Leidenschaft ist sehr verschieden, was man gemeiniglich damit verbunden findet, und wohl aus diesem Grunde der Verbindung nicht selten damit verwechselt, nämlich der Affekt. Ihre Divergenz und Verschiedenheit deutet Kant an, indem er den Affekt vergleicht mit einem Rausche, die Leidenschaft mit dem Wahnsinne; jenen mit einem Schlagfluß, diese mit einem schleichenden Fieber; — jener verzehrt sich selbst, frißt sich bald auf, wenn er nicht grade deprimirender Art ist, immer aber wird er mit der Zeit schwächer; diese aber wächst, wie ein fortfließender Strom; jener liegt mehr im Gefühlsvermögen, diese ausschließlich im Begehrungsvermögen; jener ist offen, übereilt, aufbrausend, unbesonnen und ehrlich, diese ist meistens kalt, listig und verschlagen; — alles dies, weil der Affekt momentane und unbeherrschte Aufwallung, diese bleibende Stimmung und mit Ruhe verträglich ist, jener rasch und toll, diese vorsichtig, umsichtig und klug ist. — Auch im Körper drücken beide sich wesentlich anders aus; der Affekt zeigt sich auch hier nur momentan, aber die Leidenschaft prägt sich dauernd aus; der Affekt mehr in Fülle der Miene, die Leidenschaft mehr in Runzeln, Bläße und in Ermattung. — Jedoch sind dadurch die Affekte noch in engere Verbindung mit den Leidenschaften gesetzt, daß letztere am öftersten den Grund von den erstern enthalten. Wo die Leidenschaft auf Hindernisse stößt, da führt sie gemeiniglich zu Exaltionen des Gemüthes.

Anm. Es kann auch Neigungen im höhern Begehr-

ungsvermögen geben, Geneigtheiten des freien Willens auf den Grund vernünftiger Motive, jedoch nicht in solchen Graden, worin sie Hang und Leidenschaften würden, mit Gewalt den Willen bestimmten, wie dies bei der Leidenschaft und Sucht, und selbst schon beim Hange der Fall ist; — aus Gründen, die in der Lehre vom höhern Begehrungsvermögen vorkommen werden.

§. 257.

Ueber die Entstehung und das Geschlechtsregister der Leidenschaften. (Theoretische Pathologie) *).

Es ist schon angedeutet, daß der erste Grund der Leidenschaften in dem (ungeordneten) Triebe gesucht werden müsse. Nun spricht man aber häufig von vielen verschiedenen Trieben, und um alle Leidenschaften zu überblicken und sie ihrer Art nach zu ordnen, scheint es dann nothwendig, die verschiedenen Triebe selbst vorzulegen, in ihren möglichen Richtungen zu verfolgen und die Leidenschaften darnach zu klassifiziren. Aber woher soll man den Eintheilungsgrund für die Eintheilung der Triebe selbst entnehmen?

Um zunächst das Reich der Triebe im Menschen in seiner innersten Organisation zu durchschauen, muß man den Menschen als Sinnenwesen zuerst sich denken als Bestandtheil der gesammten thierischen und organischen Natur; — mindestens ist diese Vorstellung dafür sehr angemessen; alsdann suche man den allgemeinsten Trieb in dieser Natur, um zu sehen, welche besondern Formen aus demselben im Menschengeschlechte sich entwickeln können; in dem allgemeinsten Triebe haben wir dann den Grundtypus aller Triebe, den Grundtrieb.

Eine höhere und allgemeinere Ansicht von der Natur

*) Wir sprechen im Folgenden vorzugsweise nur von den Leidenschaften, weil sie die meiste Berücksichtigung unter den habituellen Stimmungen verdienen; die Anwendung desselben auf die Neigungen, den Hang, die Sucht, ergibt sich überdies von selbst.

faßt dann nicht die einzelnen organischen und anorganischen Wesen zu einem bloßen Aggregate zusammen, was man Natur nennete; vielmehr erblickt sie im großen Reiche der Natur nur Einheit, die durch organischen Gliederbau eben so vollkommen als Einheit zusammengehalten wird, wie ihre einzelnen organischen Glieder; und so wie die Natur dann Einheit ist, so hat sie dann als solche nur ein Gesetz; alle besondern Naturgesetze sind nur wieder anzusehen als verschiedene Funktionen dieses einen Gesetzes. — Es mag noch lange hingehen, ehe die Naturwissenschaften eine solche Naturansicht zur Würde einer streng-wissenschaftlichen erheben, und die hier gegebenen, oder ähnliche, Andeutungen nach allen Richtungen hin ausführen werden durch Deduktionen aller Besonderheiten auf den Grund jener Allgemeinheit, die in der Ansicht den Grundriß bildet; aber für unsern Zweck und die Begründung unserer Ansicht vom Eintheilungsgrunde der menschlichen Leidenschaften sind schon diese Andeutungen zureichend.

Am allgemeinsten verbreitet in der gesammten Natur erscheint uns dann der Entwicklungs- und einschließlich der Erhaltungs-Trieb, soweit die Natur als organische Natur in Betracht kommt. Dieser Trieb verfolgt in den Einzelwesen so lange die ausschließliche Richtung zur Entfaltung und Erhaltung derselben, als dieses der natürliche Zweck nothwendig macht; — er wirkt hier also zunächst als Nahrungstrieb. Vermittelst dieses Triebes sucht jedes organische Wesen, jede Pflanze, jedes Thier dasjenige an sich zu ziehen aus seiner Umgebung, wodurch seine Erhaltung und völlige Entwicklung bedingt und befördert wird. Er ist als Selbsterhaltungstrieb so allgemein verbreitet und gewaltig wirksam, daß man den Selbstmord als Empörung gegen ihn nur da antrifft, wo Abnormitäten in der Natur allein möglich sind, nämlich im Menschengeschlechte, und zwar auch hier nur unter Umständen, die nach dem Zeugnisse der Physiologen mit Gebrechen, ererbten oder zugezogenen, in dem Organismus des Körpers fast überall zusammenhangen. Mit vielem Grunde sieht man solche Empörung gegen sich selbst im Menschen als Wirkung des Wahnsinnes an, obgleich in einzelnen Fällen auch eine mehr ausschließliche Verkehrtheit

im Psychischen die Ursache des Selbstmordes abgeben kann. Denn obgleich der Trieb dem ihm entsprechenden Handeln und Begehren zu Grunde liegt, so kann doch wegen der divergenten Richtung, die die aus ihm sproßende Sinnlichkeit gegen ihn nehmen kann, namentlich der übermäßige Abscheu gegen gewisse Unannehmlichkeiten, die selbst naturwidrig erzeugt sind, ein Streben erzeugen, das dem natürlichen Triebe entgegenläuft, ihn bricht und aufhebt und damit die Existenz des Sinnenwesens vernichtet.

Die Natur dringt so in den Einzelwesen zunächst auf ihre Erhaltung und Entfaltung; sie hat aber mit der Entfaltung derselben im Ganzen auch überall die allmälige Entfaltung von Keimen verbunden, die durch ihre Fortbildung zur Erhaltung der Arten der Wesen bestimmt sind, und hat in dem Geschlechtsverhältnisse die Weise von deren Erhaltung und Entfaltung näher bestimmt. Auch in dieser Richtung treibt der Instinkt die organischen und lebenden Kräfte an, wirksam zu sein, jedoch, wie schon oben bemerkt ist, nicht eher, als bis der Fortpflanzungstrieb dem Selbsterhaltungstriebe mindestens nicht mehr hinderlich ist, aber auch so lange, bis die erzeugten Glieder, sich selbst überlassen, sich entfalten können. Der Trieb wirkt hier als Geschlechtstrieb. — Und endlich bildet der Erhaltungstrieb sich naturgemäß noch zum Geselligkeitstriebe, der uns unmittelbar mit dem Selbsterhaltungstriebe zusammenzuhangen scheint. Es ist von Natur ein Gesetz allem Lebenden gegeben, wornach es sich zu seines Gleichen gesellt; Menschen und Thiere derselben Art halten sich zueinander, zunächst zwar aus einer Art von sympathetischem Drange, aber einem solchen, der doch sichtbar wieder mit der Selbsterhaltung und Entwicklung enge zusammenhängt; nicht bloß der Schutz gegen die ihnen feindseligen Kräfte scheint sie so zur gemeinsamen Vertheidigung zusammen zu führen, sondern auch die mehr verborgenliegende Kraft, welche aus gleichartiger Umgebung den Wesen in ihrer vollern Entwicklung zuströmt; — schon die Blumen und Pflanzen vegetiren üppiger, wenn ihrer viele neben einander aufblühen und wachsen, als wenn sie einzeln stehen. Das Geschlechtsverhältniß ist zudem noch eine natürliche

Begünstigung mehr, ein engeres Band um Viele zu schliessen, dem Triebe die Richtung zur Geselligkeit zu geben.

Uns scheint es nun, als wenn diese drei Triebe (oder diese Triplicität der Form des einen Entwicklungs- und Erhaltungstriebes) am meisten unmittelbar seien; daß aus dieser Wurzel alle andern Triebe entsprossen seien, die wir im Menschengeschlechte antreffen, die einen mehr, die andern minder mittelbar, die einen auf naturgemäßem Wege, die andern minder natürlich.

Am meisten unmittelbar wird der Naturtrieb zum Triebe nach Thätigkeit und Ruhe; als Naturkraft muß er wirksam sein, auch abgesehen von jeder besondern und angewiesenen Richtung; jede, dem Grade seiner Wirksamkeit angemessene Thätigkeit muß er als lebende Kraft von selbst suchen; anhaltende, unthätige Ruhe, körperliche und geistige Geschäftslosigkeit sind erdrückend und unausstehlich; gänzliche Unthätigkeit ist eine der größten Martern, welche auf die Länge schwerlich Einer aushält, wie das auch diejenigen sehr wohl wissen, welche, um die Menschen zu peinigen, ohne hievon den Schein haben zu wollen, sie in finstere Kerker einsperren und aller Mittel der Beschäftigung berauben. — Die Erhaltung der Kräfte fordert schon eine anhaltende Wirksamkeit. Dem Zustande des Wirkens aber muß naturgemäß eine angemessene Ruhe folgen, wie der Bewegung des Pendels nach oben seine Bewegung nach unten (gleichsam seine Relaxation); und wie dem Sprossen und Wachsen der Pflanze im Frühling und Sommer die nachlassende Vegetation und Ruhe im Herbste und Winter. — Eine verwandte Darstellung der Sache sehe man bei Carus; man wird daselbst übrigens die größten Ungereimtheiten mit gesunden Ansichten seltsam vermischt finden. (Bd. 1. S. 293—8.)

Aus dem Geselligkeitstriebe und der durch ihn begründeten sympathetischen Neigung und Anschmiegung an Andere scheint uns auch der Nachahmungstrieb als besondere Form hervorzugehen, so daß wir ihn nicht für unmittelbar halten können. Alibert hat ihn in seiner Physiologie der Leidenschaften neben dem Selbsterhaltungstriebe, Geselligkeitstriebe und Geschlechtstriebe aufgeführt, ohne auch die Einheit dieser drei Triebe be-

rücksichtigt zu haben; — es will uns dies um so weniger genehm scheinen, als auch die Nacheiferung, der Neid und der Ehrgeiz(!) uns viel eher aus den übrigen Trieben begreiflich sind, als aus diesem Nachahmungstriebe für sich betrachtet; jene drei Neigungen leitet er aber allein aus ihm her. Der Ehrtrieb, den man oft als dritten Grundtrieb nennt, ist uns auch kein ursprünglicher, aus Gründen, welche nachher vorkommen werden.

Die Triebe führen durch ihre naturgemäße Wirksamkeit und Ruhe zuerst eben so naturgemäß zu Genüssen; und hätte nicht irgend ein Desastrum oder Irrlicht das Menschengeschlecht aus dem natürlichen Geleise gebracht, es würden hier nicht unnatürliches Streben und Treiben, und damit keine Leidenschaften eingerissen sein. Allein diese Genüsse fesseln den Menschen nunmehr eben so stark, als seine ursprünglichen Triebe; ja sie werden selbst nun Antriebe zur Unnatur gegen die Triebe der Natur. Zunächst führt den Menschen der Nahrungstrieb zu den ihm angemessenen Nahrungsmitteln; aber die Reize des Angenehmen, womit die Befriedigung seiner Bedürfnisse ihn bekannt macht, werden oft übermächtig, und auf solchen Grund hin bilden sich die Leidenschaften, welche dem Gaumen und der Zunge fröhnen, welche die Lust im Genusse zum Ziele haben und nicht mehr die Erhaltung; welche daher auch zu Mitteln und Weisen der Befriedigung führen können, gegen welche die noch unverdorbene Menschennatur einen natürlichen Abscheu hat. Hier wurzeln die Leidenschaften der Unmäßigkeit im Genusse der Speisen und Getränke, als die Völlerei, Söfferei, oder Eßsucht, Trunksucht, Leckerhaftigkeit, Schlemmerei, ꝛc.

Die Unmäßigkeit steht dem Erhaltungstriebe offenbar entgegen und ist daher nur zu begreifen aus der Uebermacht, welche die Reize des Angenehmen über den natürlichen Trieb gewinnen. So naturwidrig sie selbst ist, so unnatürlich sind die Mittel, welche die civilisirten Völker für sie in Anwendung bringen. „Man vergleiche nur mit dem „einfachen Leben der Naturmenschen die Verschwendung bei „den Festins unserer Tage, zu welchen sich die Gäste „ceremoniös einfinden, woselbst der Tisch von den Pro-

„dukten aller Klimate überladen ist, die Reichthümer des „Meeres zu denen der Erde sich gesellen, und jede Jahrs„zeit gleichsam ihren Tribut bezahlen muß *)." — Eine Art von Verzweiflung über die kurze Lebenszeit scheint die Menschheit zu einer Raserei zu vermögen, die das Ende noch beschleunigt, und es nur aus den Augen rückt. Als solche Raserei muß man den Hang der Völker betrachten, in erkünstelten hitzigen Getränken sich zu berauschen; selbst das Getreide und fast alle Obstarten, die wilde Palme nicht ausgenommen, müssen dem Menschen dienen, um daraus berauschende Getränke und Gifte zu pressen. — Uebrigens sind die Leidenschaften, worin die Getränke das corpus delicti bilden, auch viel häufiger, auch noch natürlicher, und weniger abstoßend, als die, worin Speisen es sind. Jene gewähren anfangs noch mehr Heiterkeit und Spiele der Lust, wodurch sie reizender werden; und der höhere Grad der Lebendigkeit, welcher hiebei anfangs im Menschen sich kund gibt, mildert unsern Ekel und Abscheu, die wir im vollen Maaße gegen denjenigen kundgeben, der unmäßig im Genusse der Speisen ist.

Als Geschlechtstrieb führt der Trieb auf dem oben bezeichneten Wege zur Leidenschaft der Wollüstlinge, der Wollust im engern Sinne des Wortes und darin zur Unzucht; so auch zu einer leidenschaftlichen Anhänglichkeit an einzelne Personen des andern Geschlechtes. — Die Unzucht und Wollust heißen bald natürliche, bald widernatürliche, je nachdem die Weise, worin die Lust gesucht wird, eine der Natur noch angemessene ist oder nicht; weil aber alle Unzucht ein unnatürliches Streben enthält, so würde man sie von jenem Gesichtspunkte aus richtiger eine bloß unnatürliche und eine widernatürliche nennen. — Wo der Geschlechtstrieb nur naturgemäß sich regt, da sucht er Stillung durch die andere Person, ohne auch auf irgend eine andere Vollkommenheit dieser Person eine besondere Rücksicht zu nehmen; unter der Pflege der Civilisation tritt aber meistens als herrschende Rücksicht die Rücksicht auf Schönheit hervor; und bei höherer Bildung die

*) Alibert, Physiologie der Leidenschaften. S. 90 — 91.

Rücksicht auf noch höhere Vorzüge, z. B. auf Erkenntniß und Tugend. In der Thierwelt und bei rohen Völkern kommt gar keine vor. Sobald die Rücksicht auf Schönheit oder eine ähnliche Rücksicht ins Spiel kommt, wird die Liebe zur andern Person ein Verliebtsein in sie, das gemeiniglich den Charakter der Leidenschaft an sich trägt und die Leidenschaft der Liebe heißen kann. Liebe des andern Theiles entsteht aber im Geschlechtstriebe auch erst durch irgend eine Rücksicht auf diese oder jene anscheinende Vollkommenheit desselben für unsere Beurtheilung; ohne solche ist die Geschlechtsneigung blinde thierische Zuneigung, die aus dem Drange nach Lust und aus der Unlust ihre Hauptnahrung erhält, ihre eigentliche Kraft aber vom Naturtriebe hat; sie ist noch nicht Liebe.

Der Selbsterhaltungstrieb begründet weiter, und zwar vorzüglich im Zusammenleben der Menschen ein Streben, oder wird ein Trieb, nach den nothwendigen und dienlichen Mitteln der vollsten Befriedigung desselben und der mit ihm verbundenen Lüste. Jedoch sieht man sogleich, daß auch die andern und alle Formen des Triebes auf die Mittel zur Befriedigung und zum Genusse näher oder entfernter hinstreben müssen. Solches Streben nach den Mitteln ist an sich selbst wohl ein natürliches zu heißen, ist aber in der That schon so unnatürlich, als der Zweck, der dafür leitend ist; denn dieser ist nicht in der Erhaltung, sondern vielmehr in der Lust gelegen, weßhalb wir nun die Erhaltung begehren; und so vergißt nun weiter der Mensch in seinem Streben nach den Mitteln nicht selten den Zweck, wofür er sie suchte, überträgt seine Lust und Sehnsucht auf die bloßen Mittel und deren Besitz und Erweiterung, vergißt darüber den Gebrauch.

So entstehen im Besondern Habsucht (Habgier) und Gewinnsucht, Kargheit, Genauigkeit, Knauserei, Knickerei, Geiz, Filzigkeit; und als noch weiter gelegene Leidenschaften des Mittels der Hang zu lügen, zu betrügen, zu stehlen, zu rauben und jede Leidenschaft der Intrigue. In Allem diesem wirkt der Mensch sehr oft ohne eigentlichen Zweck; er kann darin das Lügen und Stehlen nicht unterlassen; Lüge und Dieberei, Gaunerei, Räuberei u. dgl. beherrschen ihn so, daß

er nicht selten wahrhaft verlegen ist, was er nun mit dem erworbenen oder geraubten Gute anfangen, wofür er es als Mittel gebrauchen soll. — Die Habsucht ist die Sucht nach Erwerb und Besitz der sogenannten äußern Güter, namentlich des Geldes, ohne Rücksicht auf besondere Arten der Mittel, auch ohne besondere Mittel. Sie will nur haben, gleichviel, was, wozu, und durch welche Mittel? hat sie aber erlangt, so ist sie nicht so zähe im Besitze; Kinder sind meistens habsüchtig, aber sie geizen lange nicht so sehr mit ihrem Gute, als sie es suchten. — Die Gewinnsucht ist vorzugsweise nur auf Erwerb von Geld gerichtet, wofür irgend etwas auf's Spiel gesetzt wird, und wozu irgend ein Fonds erforderlich ist, dessen die Habsucht nicht bedarf; Gewinnsucht verfolgt berechnete Mittel und Wege; alle Gewerbe, aller Handel, alles Spiel können diese sein. Die Habsucht beneidet und raubt, wie sie kann, Gewinnsucht an sich nicht. — Beide Leidenschaften enthalten an sich nicht einen Drang zu behalten; dieser Drang zu behalten äußert sich zunächst in der Kargheit, womit man seinen Zwecken zu entsprechen sucht; man gebraucht wohl, aber wenig. Sie in Verbindung mit der Habsucht bildet den Geiz, nur wird die Kargheit darin in hohem Grade zu denken sein, so daß der Geiz eher dringende Bedürfnisse zu beseitigen, als auch nur kurz zu befriedigen bemüht ist. — Der Geizige lebt in der Zukunft, nie in der Gegenwart; er lebt daher immer in Besorgnissen und wird furchtsam; am meisten fürchtet er den Verlust seines Geldes; — weil nun seine Schätze immer mehr mit ihm zusammenwachsen, sie sich mit zunehmenden Jahren selbst auch mehr häufen, in diesen Jahren aber auch die Einsicht in die vielfache Möglichkeit des Verlustes eben so sehr sich vermehrt, als die heitere Fröhlichkeit und die Genußfähigkeit und die frohen Aussichten sich vermindern; so nimmt der Geiz mit dem höhern Alter, wo doch die Hoffnung auf Genuß schwindet, meistens außerordentlich zu; er wird dann schmutzig und heißt Filzigkeit. Das höchste äußere Gut, die Ehre und Achtung von Seiten Anderer, wird dann gar nicht mehr berücksichtigt, weßhalb ihm auch Abscheu und Verachtung in Mitte seiner Schätze reichlich zu Theile werden, selbst von denen, die sich bald

in seine Schätze zu theilen gedenken, nur daß sie die Verachtung mehr bemänteln. — Ein merkwürdiges Beispiel des Geizes und zugleich des Filzes führt Eberhard an. Ein reicher Mann bekleidete ein ansehnliches Amt, war aber so filzig, daß er die Beinkleider der Bedienten bis auf den letzten Lappen abtrug, wenn er sie aus seinem Dienste gejagt hatte, und als er auf einer Reise vor einer Festung ankam, lieber in einem Fieberanfall eine stürmische Nacht zubrachte, als acht Pfenninge Sperrgeld bezahlte. — Der Filz zeigt sich ausschließlich im Suchen und Behalten von Kleinigkeiten, während der Geiz auch in großen Geschäften und Ersparnissen sich zeigen kann. Dadurch wird der Filz auch Knauserei und Knickerei. — Alle diese Leidenschaften verrathen schwache Seele, Geistesschwäche, und wohl nur äußerst selten mögen mit ihnen noch großartige Entwürfe und Handlungen verbunden erscheinen.

Der Habsucht, dem Geize ꝛc. können, wie bemerkt, als Mittel dienen der Diebstahl, Raub, Lug und Betrug und dergl. mehr; und als solche Mitteldinge kommen sie wohl zunächst zum Dasein; — sie können aber dann die sonderbaren und zwecklosen Leidenschaften begründen, worin der Mensch nur stielt und lügt, weil er es nicht mehr lassen kann.

Diese Leidenschaften sind nur möglich im Zusammenleben der Menschen, und in so weit das, was wir erstreben, in den Händen Anderer gelegen ist, kann die Sucht es zu besitzen, ohne die Möglichkeit oder Aussicht des eigenen Erwerbes, übergehen in den Neid, die Mißgunst ꝛc.

§. 258.

Fortsetzung.

Das Zusammenleben mit Andern entwickelt ferner den Geselligkeitstrieb, welcher den Menschen mit den Freuden der Wohlthätigkeit und des Wohlwollens, so wie mit dem Gute bekannt macht, was die Ehre heißt. So enge auch der Geselligkeitstrieb mit dem Selbsterhaltungstriebe verwandt sein mag, so erscheint er doch als eine edlere Richtung, worin er nicht mehr auf die materielle Ineinsbildung

mit der Umgebung hinzielt, sondern reinere Freuden erzeugt. — Nur durch Antagonismus der Kräfte erhält die Natur die Dinge in ihrem Sein und Wirken, und so hatte sie die Menschen zuerst in gesellige Verhältnisse zusammengeführt, in denen sie dieselben einander näher bringt durch Wohlwollen; und was sie so sich näher rückte, das hält sie nun auch wieder von einander in einiger Ferne durch Achtung und Verehrung, welche die Menschen naturgemäß einander beweisen müssen.

Das Wohlwollen gegen Andere ist in manchem Menschen so stark, daß man recht füglich einen Hang und eine Leidenschaft zum Wohlthun in ihnen annehmen kann. Diese Leidenschaft entsteht, wie alle andern, dadurch, daß das angenehme Gefühl, was die Natur der Uebung der Sympathie beigegeben hat, bestimmend wird und nicht der Zweck der gegenseitigen Aushülfe. Dies Wohlwollen richtet sich — abgesehen von natürlicher Begünstigung desselben in dem Wohlwollenden selbst — sehr nach dem Verhältnisse, worin der Mensch zu Andern von Natur aus steht. Je größere Gleichheit oder Harmonie unter Wesen herrscht, desto enger sind die Bande, welche sie fesseln; — was die Natur durch Familie und Vaterland und selbst durch Stand enger zusammenbrachte, ist eher Gegenstand gegenseitiger Anhänglichkeit; auch, was größere Gleichheit der geistigen Kräfte, rücksichtlich größere gegenseitige Ausgleichung in demselben wirkt. Durch die Beschränkung der Zuneigung gegen Andere auf die wenigern Personen, denen wir so näher stehen, entsteht die Partheilichkeit, welche zur Partheisucht wird, wenn Abneigung gegen die Uebrigen hinzutritt oder das Bemühen, der andern Parthei zu schaden; — Partheisucht ist dann verbunden mit Partheihaß. Auch sieht man hier die Entstehung des Nationalstolzes und des Nationalhasses; — des Adelstolzes, des Soldatenstolzes, Ahnenstolzes, u. s. w. Je weiter die Wesen durch ihre Naturen sich entfremdet sind, oder auch nur durch äußere Verhältnisse, desto mehr verliert das Wohlwollen an seinen Graden, und geht in ein Uebelwollen und manche dies einschließende Leidenschaften über, wenn der Hang nach eigener Lust und

eigenem Besitze beschränkt erscheint durch die Lust und den Besitz des Andern.

Hieraus entspringen Mißgunst und Neid, Eifersucht, Haß, Feindschaft, Schadenfreude, Verfolgungssucht, Rachsucht u. s. w.; erstere Leidenschaften können auch schon da entstehen, wo nur Abwesenheit der persönlichen Zuneigung, höchstens Abneigung, eintritt und Besitz von Gütern auf der Seite des Andern, jedoch ohne Beeinträchtigung durch diesen; tritt diese dazu, dann treten Verfolgungssucht und Rachsucht ins Leben und in ihnen Grausamkeit.

Die Ehre besteht in der Anerkennung von Vorzügen und dem Ausdrucke der Schätzung und Verehrung — von Seiten Anderer; sie deutet daher auf Vorzüge und Vollkommenheiten des Geehrten. Die Ehre bildet, wie Schulze sagt, einen den Menschen umgebenden Heiligenschein, dessen Strahlen aber nicht von ihm selbst, sondern von Andern ausgehen und sich um ihn vereinigen. Sie erweckt in dem Geehrten eine hohe Wonne, welche ein neues Objekt vielfach verzweigter und ausgearteter menschlicher Begierden und Leidenschaften wird. — Der Ausdruck der Verehrung hat einen höhern Ursprung, als die sinnliche Begierde; wir erweisen sie nur persönlichen Wesen oder solchen doch nur, denen wir Persönlichkeit beilegen. Sie ist ein natürlicher Tribut, den zu allererst die Vernunft in dem Ausdrucke ihrer Hochachtung dem freien Wesen aus physischem Drange zollet, und wenn der Mensch nicht zu sehr durch allerlei entstellt würde, so würde er Ehre auch nur nach den Graden der Würde austheilen und annehmen wollen. Aber die Ehre ist auch ein sinnliches Gut, das aus verschiedenen Gründen so mächtiger Hebel im Zusammenleben der Menschen wird.

Zuerst scheint die Ehre, die aus der Achtung der Andern gegen uns sprosset, unmittelbar ein angenehmes Gefühl zu erwirken, wie die Selbstachtung wegen des sittlichen Verhaltens. Eigener Werth oder das Dafürhalten des eigenen Werthes, der in unsern Vollkommenheiten gelegen ist, wirkt ein sinnlich-angenehmes Gefühl; in dem Ausdrucke der Verehrung von Seiten Anderer finden wir nun leicht ein vollgültiges Zeugniß für die Wirklichkeit

unserer Vorzüge und Vollkommenheiten, das uns um so willkommner ist, je mehr wir Ursache haben, in unser Urtheil Mißtrauen zu setzen. Unser Urtheil über eigenen Werth wird durch das Lob Anderer so gewiß bekräftigt, als es durch allgemeinen Tadel aufgehoben, mindestens sehr herabgestimmt wird.

Natürlich streben wir daher und schon unwillkührlich nach der Verehrung von Seiten Anderer, oder nach Ehre. Die höhere Menschennatur begründet dieses Streben zuerst, so wie auch die Rücksicht auf Ehre für sie und ihre Bildung im Menschengeschlechte von der größten Bedeutung ist; — selbst den Herrscher und Tyrannen zähmt Rücksicht auf Ehre noch, wo alle andere Rücksicht schwinden will; und in aller Kunst und Wissenschaft wirkte die Ehre vielleicht mehr, als alle moralische Kraft. — Daß uns unsere Vorzüge so sehr und mehr wohlgefallen, als die der Andern, daß wir so sehr eigenliebig und dünkelhaft sind, uns Vorzüge beizulegen, die wir gar nicht haben, rührt zum Theile daher, daß wir uns mit uns selbst am meisten beschäftigen, und alles das endlich viel größer und intensiv stärker anschauen, was uns stets im Sinne liegt.

Aber außer diesem Angenehmen gewährt die Ehre in der Gesellschaft auch das ausgedehnteste Mittel, um zu allen Arten der eigenen Zwecke zu gelangen, so wie die Ehrlosigkeit die Beraubung von diesem mächtigen Mittel ist. Der Respekt von Seiten Anderer macht uns diese in hohem Grade gefällig und gleichsam zu dienstbaren Geistern; sie treten vor uns zurück, wenn wir bei ihnen in Ehren stehen: kein Wunder also, wenn wir auf Ehre eben so sorgfältig bedacht sind, als auf Geld und Gold und alles äußere Gut; — das Wohlgefallen an der Erreichung unserer Zwecke übertragen wir dann auf das Mittel, und weil wir nun einmal in unserm Begehren eine schiefe Richtung verfolgen, vergessen wir auch hier über dem Mittel wieder den Zweck und streben nach Ehre um der Ehre willen, weil sie selbst uns kitzelt.

Von da an ist die natürliche Bestimmung der Ehre ganz aus den Augen gesetzt; das angenehme Gefühl wird nun sogar durch Lobsprüche gewirkt, welche auf die Würde des Menschen nicht einmal mehr entfernte Beziehung ent-

halten, die wir vielmehr meistens auf weiten Umwegen erst hineinzutragen pflegen.

So sehen wir also, daß es der Annahme eines ursprünglichen Ehrtriebes im Menschengeschlechte nicht bedarf, obgleich der Ehrtrieb allgemein wirkt; — die Natur trägt seinen Keim im Geselligkeitstriebe und in der Achtung persönlicher Wesen; die Sinnlichkeit pflegt ihn und gibt ihm seine Gewalt.

Der Ausdruck der Verehrung bildet die Ehrenbezeugungen, namentlich das Lob; sein Gegentheil ist der Tadel; weit verbreitete Ehre heißt Ruhm, guter Ruf, und in so fern er nach dem Tode noch fortwährt, heißt er Nachruhm; ihm steht das berüchtigt-Sein zur Seite, was auch den Menschen überleben kann. — Wie dem Lobe die Ehre, so entspricht dem Tadel Unehre und Schmach, die wir eben so natürlich fliehen, als wir Ehre suchen. — Auf welche Weise und durch welche Mittel Ehre und Unehre erwiesen werden, das hängt fast gänzlich von den Sitten und der Kultur der Völker ab.

Die Begierde, seine Ehre in der Anerkennung des persönlichen Werthes zu erhalten, rücksichtlich wiederzuerlangen, heißt Ehrliebe; sie wird Ehrbegierde, wenn sie auf größere Ehre gerichtet ist; — sobald die Sinnlichkeit einen solchen Hang nach Ehre gewinnt, daß diese um ihrentwillen mehr gewollt wird, als äußeres Gut, so ist der Ehrgeiz da, und wenn nun der Mensch davon beherrscht wird, so ist Ehrsucht (Ruhmgier und Ruhmsucht) da. Der Ehrgeiz kann sich auch beschränken auf die Erhaltung der Ehre; die Ehrsucht strebt immer nach Erweiterung der Ehre. „Es gibt Menschen, die unaufhörlich „nach neuer Ehre streben, ob es gleich nicht scheint, daß „sie es sich sonderlich angelegen sein ließen, die erworbene „Ehre zu behaupten, indeß Andern die Behauptung ihrer „schon erworbenen Ehre über Alles geht und ihr Verlangen „nach neuer Ehre keine ausnehmende Stärke hat. Die „erstern nennt man Ehrsüchtige, die Andern Ehrgeizige." Sie verhalten sich zu einander wie Habsucht und Geiz überhaupt.

Aus dieser Wurzel stammen dann Stolz und Hochmuth (nicht zu verwechseln mit Hochsinn), als Hang,

seine vermeintlichen Vorzüge als solche vor Andern geltend zu machen, womit man weit über sie hervorrage; es liegt darin ein sich-für-wichtig-Halten und sich-Brüsten, in denen man zu erkennen gibt, daß Andere sich in Vergleich mit uns geringschätzen sollen; — im Stolze sind die Vorzüge wirkliche, wenn auch überschätzte; im Hochmuthe eingebildete; der Stolze hat Etwas, worauf er stolz ist, der Hochmüthige glaubt nur, Solches zu haben. (Der sogenannte edle Stolz gehört als uneigentlich bezeichnet nicht hieher). Weil beide Achtung und Respekt ziemlich gebieterisch fordern, so ist nichts natürlicher, als daß sie am Ersten mit Verachtung empfangen werden. Sie sind thörichte Leidenschaften, weil sie mit Ceremonien sich befriedigen, welche Andere oft um so lieber ihnen zukommen lassen, je mehr sie dadurch in Stand gesetzt werden, den Hochmuth und Stolz für ihre Absichten willkührlich zu benutzen. Gegen Andere sind beide Leidenschaften zunächst ungesellig; dann geringschätzig und wegwerfend, und trotzig; oft auch herrschsüchtig. — Mit dem Hochmuthe ist ziemlich einerlei der Uebermuth.

Verwandt mit ihnen sind Eitelkeit und Geckerei, die in unbedeutenden Dingen ihren Vorzug und in der Ostentation mit ihnen ihre Seligkeit finden; z. B. in Schönheit, Kleidungen, Wohnungen, Gemälden; — die Prahlsucht, die mit den größten Kleinigkeiten durch Ausmalung wichtig erscheinen möchte: die Rangsucht, Prunksucht, Prachtsucht, Putzsucht, Ueppigkeit, Gefallsucht jeder Art, Modesucht und Nachahmungssucht. — Der seltsamste Auswuchs des Ehrtriebes scheint in der Sucht nach Nachruhm zu liegen, der doch dem Menschen keinen Genuß mehr bringen kann; allein die Leidenschaft geht auf Ruhm und Ehre ohne weitern Zweck, und „was „Wunder, daß sie ihn auch über die kurze Zeit des Er„denlebens ausgedehnt wünscht?" Für die Vernunft bleibt gegründeter Nachruhm zudem immer ein Gut für die Sache der Menschheit, und so kann auch von dieser Seite die Begierde nach ihm gesteigert werden; und endlich ist der Gedanke an so weit verbreiteten Ruhm mehr schmeichelhaft; der möglichst weit und auch über die Lebenszeit ausgedehnte

Ruhm ist um so kräftigere Bestärkung des Urtheils vom eigenen Werthe.

Die Verehrung Anderer hört da auf, wo in uns selbst die Ehrsucht herrscht; und beim geringsten Anlasse nimmt sie die Richtung wider die Ehre Anderer; sie wird hier zunächst Tadelsucht, Verkleinerungs- und Verläumdungssucht, Spottsucht, Satyrsucht, Schmähsucht; — sie werden am meisten durch Kränkungen des eigenen Ehrgeizes gereizt, und gehen dann leicht in die bitterste Rachsucht über, die sich oft nicht eher gekühlt glaubt, bis sie auch die Gliedmassen des schon entseelten Gegners mit Unehre, Schimpf und Schande gebrandmarkt hat.

Die Verehrung Anderer kann von schmutzigen Motiven ausgehen und wird dann leicht Kriecherei, welche hie und da auch sogar als zwecklose Leidenschaft erscheint, die sogenannte Speichelleckerei.

So wie die Ehre ein vorzügliches Gut (des Mittels) ist in geselligen Verhältnissen, so ist es auch die äußere Freiheit, d. h. Unabhängigkeit von der Bestimmung durch Andere in Beziehung auf den Gebrauch der eigenen Kräfte. Sie wird nur als Mittel für gedachte Zwecke angenehm und so möglicher Gegenstand einer Leidenschaft, der Freiheitssucht; doch geschieht es dann wieder leicht, daß der Mensch diese Zwecke, weßhalb er frei sein will, sich nicht mehr] klar] denkt, was auch um so weniger nothwendig wäre, als die Freiheit für die Realisirung aller Zwecke so wichtig ist, wenn nur solches Verdunkeln der eigentlichen Zwecke nicht die Phantastereien und Leidenschaften beförderte. Der Freiheitstrieb ist, wie die Verehrung, ein zweite Kraft, welche die Menschen von einander in einiger Ferne zu erhalten bestimmt ist, die durch Wohlwollen in geselligen Verhältnissen enger mit einander verbunden sind. Ihr Gegentheil ist sklavische Unterwerfung, die nur in der großen Verworfenheit möglich ist, in welchen alles Setzen und Verfolgen eigener Zwecke bereits untergegangen ist; sie kann den Einzelnen, und auch Nationen auf lange Zeit entehren; aber als unnatürlich muß so verbreitete und erzwungene Sklaverei über kurz oder lang ihre Bande brechen. — Wo man die Freiheits-

sphäre des Menschen eigenmächtig einschränkt, da findet der Mensch sich wie in Fesseln; wo er aber selbstständig einen Theil derselben aufgibt, da thut er es zur sichern Erreichung seiner übrigen Zwecke, woran ihm mehr gelegen ist; hier findet er sich zwar beschränkt, aber nicht unangenehm bedrückt durch die theilweise Abhängigkeit von Andern, worein er sich selbst gesetzt hat, findet sich vielmehr meistens darin mehr frei, als er ohne solche Abhängigkeit sein würde; — denn er macht sich so nur abhängig von Einzelnen oder Vielen, damit diese nach ihrer Einsicht und Kraft die Hindernisse beseitigen können, welche ihm in seinen wichtigsten Zwecken begegenen könnten. So muß man das Verhältniß der Unterthanen zu den Herrschern betrachten, wenigstens in den civilisirten Staaten. — Freiheitssucht kann ganze Völker beherrschen, und wirkt gewöhnlich am kräftigsten bei Revolutionen. — Fülle der eigenen Kraft, das Gefühl der Steigerung der Kräfte, der geistigen und körperlichen, ist eine vorzügliche Nahrung dieser Seelenkrankheit; die Fesseln werden dem Knaben immer mehr unerträglich, je näher er dem Alter rückt, in welchem die Freiheitssucht am gewöhnlichsten ist, nämlich dem Jünglingsalter. Größere Freiheit ist in diesem Alter der vollen Entwicklung der Kräfte auch nothwendig.

Die Begierde nach Freiheit findet sich am ausgedehntesten befriedigt, wenn wir nicht allein von Andern unabhängig sind, sondern wir sie von uns abhängig sehen; und so entsteht die Begierde über Andere zu herrschen, welche Herrschsucht, Despotismus und Tyrannei begründet; diese Leidenschaften streben stets nach unumschränkter Herrschaft über Andere, und entstehen und bestehen um so leichter, da die Verehrung der Herrscher auch ihren Stolz und ihre Ehrsucht nährt. — Freiheitsdrang führt am leichtesten zur Herrschsucht, wenn der bis dahin sehr beschränkte Mensch zur Macht gelangt; sie unterdrückt gewaltsam alle edlern und humanen Gefühle, wird nicht selten verfolgungssüchtig und grausam und ist immer argwöhnisch; — auf Erlaubtsein der Mittelanwendung, die sie angemessen findet, nimmt die Herrschsucht keine Rücksicht mehr.

Der oben genannte Trieb nach Thätigkeit oder

Beschäftigung geht in der Weise aller Triebe über in einen Trieb zur Lust und zum Vergnügen, womit die Thätigkeit sich verbunden fühlt. Der Mensch wird so angetrieben, statt überall nur angemessene Thätigkeit zu suchen, vielmehr nur auf Lust und Vergnügen auszugehen; und so entsteht eine allgemeine Lust- oder Genußsucht und Unlustscheu. Im Besondern hat in der Lust, welche aus der Thätigkeit, der Aufregung und Abspannung der Gemüthskräfte entsteht, die Spielsucht ihren nährenden Stoff; sie hat eine zweite Nahrung mehr, wenn die Gewinnsucht sich damit verbindet, und ohne solche Verbindung mit andern Ingredienzen möchte die Liebe zum Spiele wohl niemals eine Sucht begründen. — Kultur und gesellige Verhältnisse haben eine Menge von Genüssen möglich gemacht, die allesammt Gegenstände des sinnlichen Strebens und Objekt der Leidenschaft werden können, so zwar, daß die dadurch begründeten Leidenschaften eben so, wie die Genüsse, bald mehr erkünstelte, bald mehr natürliche, bald mehr feinere, bald mehr gröbere sind, u. s. w.; und so führt der Drang nach Thätigkeit nun oft zu Leidenschaften, die uns sehr unnatürlich scheinen. Hieher gehören unter andern die Lesesucht, Theatersucht u. dergl. — Der Drang nach Unterhaltung wirkt ferner die leidenschaftliche Neugier, welche in Manchen eine förmliche Krankheit ist. Auch wirkt er bei zu der leidenschaftlichen Wißbegier. Daß die Zerstörungssucht, namentlich der Kleinen mit dem Drange nach Thätigkeit zusammenhange, sieht man leicht. — Ueber Faulheit, Müßiggang, Unthätigkeit überhaupt ꝛc.

Alle Leidenschaften koncentriren sich in die Selbstsucht, wie alle natürlichen Triebe in den Selbsterhaltungstrieb; und selbst die Leidenschaften, welche sich auf Andere beziehen, als leidenschaftliche Liebe und leidenschaftlicher Haß, sind als Leidenschaften nur möglich wegen des Angenehmen und Unangenehmen, was für unsern subjektiven Zustand aus dem Verhältnisse entspringt, worin wir zu dem Andern stehen; — in so weit die Leidenschaft dann nur sich selbst sucht, hat sie den Charakter der Eigenliebe und des Eigennutzes; — letzterer verhält sich übrigens zur Selbstsucht wie der Nutzen zum Wohl und zum Vergnügen.

Wenn man die Sinnlichkeit und in dieser die Selbstsucht für ursprünglich hält, obgleich sie nur aus dem Triebe der Erhaltung sprosset, dann kann man auch aus ihr und aus dem Drange zum Wohlwollen alle Leidenschaften nach obiger Art ableiten; es würde in Beziehung auf die Leidenschaften, welche auf Andere gehen, dann nur noch auf das Verhältniß zu sehen sein, worein diese Andern sich zu uns stellen, worin die Selbstsucht die Zuneigung befördern und hemmen kann. Selbstsucht ist die General-Leidenschaft.

Nach obigen Grundlinien läßt sich das Schema der Leidenschaften und das ganze Gezüchte der Suchten weiter verfolgen. Die Ausführung desselben und die vollendete Tabellarisirung und Charakterisirung der Leidenschaften gehört nicht weiter in die empirische Psychologie, sondern in die besondere Disciplin, die unter dem Namen der Pathologie bekannt ist, und zwar in den theoretischen Theil derselben, der über die Natur und Entstehung der Leidenschaften handelt, und hie und da Physiologie der Leidenschaften heißt. „Alle Leidenschaften herzuzählen und „zu behandeln, ist aber eine zu weitläufige und viel zu „langweilige Sache; wer würde es aushalten, von der „Spielsucht und ihren zahlreichen Gattungen, oder von „der Jagdleidenschaft und deren mancherlei Unterabtheilungen, eine Abhandlung zu lesen *)?" Man muß stets auf den ursprünglichen Trieb zurückkommen, um die Leidenschaften zu begreifen, und dann die Leidenschaft aus ihm bald mehr mittelbar, bald mehr unmittelbar, bald mehr natürlich, bald mehr unnatürlich, bald mehr mit Rücksicht auf gesellige Verhältnisse, bald mehr ohne diese Rücksicht, bald mehr mit Rücksicht auf die Gegenwart, bald mehr mit Rücksicht auf die Zukunft dessen, worin der Mensch seine Glückseligkeit zu finden meint u. dergl., — entstanden denken. — Am meisten unnatürlich sind jene Leidenschaften, welche auf einer rein zufälligen Lust basirt sind, als z. B. die Theatersucht, und dann diejenigen, welche gegen eine natürlich begünstigte Richtung des Willens streiten, z. B. Haß als Leidenschaft genommen.

---

*) Tiedemann, Handbuch der Psychologie. S. 229.

§. 239.

Ueber einige andere Deduktionen der Leidenschaften.

Die Leidenschaften, die heftigen Begierden, die Gefühle und Affekte, (passiones animi, appetitus vehementes, commotiones animi, πάθη, ὅρμαι) hat man von jeher und gewöhnlich mit einander verwechselt, obwohl sie wesentlich von einander verschieden sind, und obwohl auch mitunter die Affekte und Leidenschaften bestimmter unterschieden wurden, wie z. B. bei Cicero, Off. lib. I. cap. 38, wo die Leidenschaften als perturbationes animi und als πάθη, den Affekten unter der Bezeichnung ὅρμαι entgegengesetzt werden; — daher geräth man leicht in einen außerordentlichen Wirrwarr, wenn man die Eintheilung der Leidenschaften bei Andern, insbesondere bei den Alten beleuchten, sie und ihren Herleitungs- und ihren Eintheilungsgrund als unangemessen darstellen will, wie sie es sind. Doch wollen wir Einiges hierüber beifügen, womit man vergleichen kann den Versuch von Maaß, Ueber die Leidenschaften.

Die Stoiker theilten die von ihnen sogenannten πάθη oder Leidenschaften ein und klassifizirten sie nach den Gegenständen, worauf sie gerichtet sind, und nach dem Verhältnisse, worin das Subjekt der Zeit nach zu ihnen steht; sie hatten einen objektiven Grund der Eintheilung. Entweder, so dachten sie, ist das Objekt des Gemüthszustandes als ein Gut vorgestellt oder als ein Uebel, und jeder dieser Fälle umfaßt zwei andere, je nachdem nämlich das Gut oder Uebel ein schon wirkliches, oder ein noch zukünftiges ist; darnach bestimmten sie den Charakter der laetitia (der unmäßigen Freude), der libido (der unmäßigen Begierde), der aegritudo (des Harmes), und des metus (der übermäßigen Furcht). „Partes (die Klassen) perturbationum volunt — Stoici — ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis; ita esse quatuor; ex bonis laetitiam et libidinem, ut sit laetitia praesentium bonorum, libido futurorum etc... ut libido ad id, quod videatur bonum, iniecta et inflammata rapiatur.“ Cic. quaestt. tuscull. IV. 6. Hierauf folgt (l. c. cap. 7.) eine Aufzählung der Leidenschaften, nach jenen vier Hauptklassen,

die zwar eine klassifizirte, aber dabei immer noch eine fragmentarische ist, so daß man gar nicht sieht, warum denn grade diese aufgezählt werden, und keine andern; auch fehlt alle Deduktion. „Singulis perturbationibus partes eiusdem generis plures subiiciuntur, ut aegritudini invidentia ... aemulatio, obtrectatio, misericordia, angor, luctus, moeror, aerumna, dolor, lamentatio, sollicitudo, molestia, affectatio, desperatio. Sub metum autem subiecta sunt pigritia, pudor, terror, timor, pavor, exanimatio, conturbatio, formido; — voluptati (laetitiae?) malivolentia (Schadenfreude, laetans malo alieno), delectatio, iactatio et similia; libidini ira, excandescentia, odium, inimicitia, discordia, indigentia, desiderium, et cetera eius modi ... Haec autem definiunt hoc modo... Dabei wird nun der Charakter der einzelnen genannten perturbationes auseinander gesetzt.

Offenbar werden hier die Leidenschaften gänzlich mit den Affekten in eine Kategorie gestellt; selbst die drei Hauptpunkte laetitia, aegritudo, metus, sind an sich keine Leidenschaften, obwohl sie leidenschaftliche Begierden, aber doch wieder nicht Leidenschaften, in ihrem stäten Bunde haben; ja es kommt dabei fast nicht eine einzige Leidenschaft zur Sprache, selbst nicht nach der Erklärung der Stoa, oder doch nicht nach der von Cicero berührten Verbesserung der Erklärung, welche über die Leidenschaft vorangeschickt wird. „Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio; quidam brevius, *perturbationem esse appetitum* vehementem. Die commotiones und die perturbationes animi und die appetitus vehementes, himmelweit verschiedene Dinge, kommen hier in demselben Satze als Synonyma vor.

Dabei übergeht die Aufzählung auch jene Affekte und Begierden, rücksichtlich Verabscheuungen, die nach jenem Gesichtspunkte als gemischte zu denken sein würden. Diese hat Wolf später hinzugesetzt, jedoch die Verwechselung der Affekte und Begierden und Leidenschaften nirgend vermieden. Man vergl. Psychol. rat. §. 505.

Ferner hätten auch mit gleichem Rechte jene Gemüthszustände aufgeführt werden müssen, welche sich auf opinata

mala et bona praeterita beziehen, z. B. die Reue, der Kummer über vergangenes Unglück, Mißmuth wegen begangener Fehler. Baumgarten hat diese Lücke auszufüllen gesucht, indem er angenehme und unangenehme Leidenschaften über das Gegenwärtige, Zukünftige und Vergangene unterschied *). — Weniger bedeutend scheint der Mangel zu sein, den an jener Klassifikation Maaß noch besonders hervorhebt, daß sie nur Rücksicht nehme auf das zeitliche Verhältniß der Dinge zum Objekte, indeß das örtliche Verhältniß auch Verschiedenheiten begründe.

Die Mängel der Stoischen Klassifikation haben sich mit geringen Ausbesserungen forterhalten auch bei Kartesius **), Hutcheson ***) und Malebranche. Kartesius z. B. behielt den Eintheilungsgrund der Stoiker nicht ganz mehr bei; er richtete sich nach einem Ausgangspunkte, der weder ein objektives Prinzip, noch ein subjektives heißen kann, eher schon ein relatives; — er fragt nämlich, in wie vielen Weisen unser Gemüth von Gegenständen afficirt und bewegt werden könne, so daß wir geneigt sein würden zu dem, was uns nützlich, abgeneigt von dem, was uns schädlich ist. „Usus enim omnium passionum est, quod disponunt animam ad res expetendas, quas natura nobis dictat esse utiles, et ad persistendum in voluntate. Dann zählt er wieder rhapsodistisch sechs primarias passiones mit ihren untergeordneten Größen auf. Jene 6 sind nach ihm: admiratio (existimatio, contemtus, generositas, superbia etc.) amor, odium, cupiditas (spes, metus, zelotypia, securitas, desperatio, animi fluctuatio, animositas), laetitia und moeror (wofür art. LXI. gaudium und tristitia vorkommen).

Statt der Leidenschaften erscheinen hier wieder meistens Affekte, und ohne Zweifel hätten statt jener sechs genannten primariae passiones nur amor und odium genommen werden sollen, wie auch Malebranche und Hutcheson die Sache angriffen, ohne indeß die Liebe und den Haß aus dem Triebe weiter abzuleiten. Jene Verwechselung der

*) Metaphysik. §. 505. und 507.

**) De passionibus animae. Art. LII. LXIX.

***) Ueber die Natur und Beherrschung der Leidenschaften. Deutsch. Leipzig. 1760.

Leidenschaften und der Affekte war aber bei Kartesius unvermeidlich geworden, als er nach den Bewegungen des Gemüthes (oder gar des sensus) fragte; er mußte nach den Bewegungen der Sinnlichkeit fragen, in so weit sie im Begehrungsvermögen gelegen ist.

Kant war auf einem viel bessern Wege; er suchte einen subjektiven, von dem Subjekte hergenommenen Eintheilungsgrund, nämlich in den Neigungen, die er theils natürliche, theils durch Kultur erworbene nennt. Zu den letztern zählt er die Neigung zum Besitze von Ehre, Herrschaft und äußern Güter. Kant hätte nur noch einen Schritt weiter gehen und jene Neigungen zuvor aus dem ursprünglichsten der Triebe herleiten müssen; er würde dann auch die ganz natürliche Entstehung der Begierde nach Ehre, Herrschaft und äußerm Gute erkannt haben, ohne alle Rücksicht auf Kultur; auch würde dann eine Deduktion der Leidenschaften möglich geworden sein, während Kant, wie Maaß richtig bemerkt, bei einer rhapsodistischen Eintheilung stehen blieb. Was aber Maaß weiter gegen derartige Deduktionen der Leidenschaften aus einem subjektiven Prinzip gegen Kant (und einschließlich auch gegen uns) sagt, will gar nichts bedeuten, und beruhet auf dem Irrthume, daß die Triebe ursprünglich nur auf Vergnügen gehen, weßhalb der Geschlechtstrieb sogar kein ursprünglicher mehr heißen soll!! Und doch finden wir ihn schon da, wo an Vergnügen nicht gedacht werden kann, in den Pflanzen. (Schon die Stoiker, denen Cicero folgt, erkannten weit richtiger, daß das Vergnügen (voluptas) weder der letzte Grund, noch der Zweck des Begehrens und Triebes sei; um sich davon zu überzeugen, lese man nur Cic. de fin. III, 5 — 6). Daher, meint Maaß, lassen sich auch manche Neigungen aus den ursprünglichen (kantischen) Neigungen gar nicht erklären, wie z. B. die Neigung zum Stadtleben, die Modesucht u. dergl. Allein, man sehe nur zunächst auf die ursprüngliche Richtung des Triebes, auf die Entstehung der mächtigen Sinnlichkeit aus dem Triebe, nehme Rücksicht auf die Genüsse, welche mittelbar in Dingen gefunden werden, die sie an sich gar nicht haben, auf den Einfluß

der Gewohnheit, und andere äußere Einflüsse, so ist jene Herleitung sogar leicht.

Und diejenige Klassifikation, welche darauf Maaß als die seinige vorträgt, ist die schlechteste von allen; wenn nicht diejenige noch schlechter befunden werden muß, welche Carus vorgetragen hat *). Es kann dies nicht auffallen, wenn man bedenkt, daß Maaß das Verhältniß der Lust und des Vergnügens zum Bestrebungs- und Begehrungsvermögen so ganz schief aufgefaßt hatte, und nun doch von der Lust den Eintheilungsgrund entnimmt. Maaß theilt die Leidenschaften ein in subjektive und objektive, und zählt zu den ersten Lustsucht, Unlustscheu Leerheitsscheu (eine Kompensation des verstorbenen oder verrauchten horror vacui der alten Physik!); zu den letztern Selbstsucht, Stolz, Freiheitssinn, Liebe, Haß, Ehrsucht, Genußsucht, Abscheu (sind denn letztere etwas Anderes, als Lustsucht und Unlustscheu?) und Habsucht **).

Um nur Einiges dagegen zu bemerken, so sieht man sogleich, daß keine Spur von Logik in allem diesem herrsche. Die Selbstsucht enthält z. B. die allermeisten, und wenn nicht alle Leidenschaften in sich, doch gewiß alle jene, welche Maaß anführt als ihr koordinirt; und dasselbe gilt von der Genußsucht, und zwar um so mehr, je mehr

*) „Der Trieb nimmt eine dreifache Richtung. a. Thesis. Er „verbindet sich mit dem Selbstgefühle, und umfaßt dann, mit „einem Worte, den Stolz, und alle dahin gehörigen Lei„denschaften. — Stolz, Uebermuth, vereinigt mit Anti„pathie, also Herrsch- und Unterdrückungssucht, Haß „jedes Zwanges ꝛc. b. Antithesis. Der Trieb ver„bindet sich mit Sympathie, und umfaßt dann, da der Mensch „Genuß verlangt, die Leidenschaften für jede Art von „Selbstvergessenheit, — im Trunke; vereint mit dem „Geschlechtstriebe, in der Wollust, vereint mit dem Triebe nach „Besitz, im Geize und der Habsucht. c. Synthesis, „als Wechselwirkung der vorigen beiden. Der Trieb verbin„det sich mit Selbstgefühl und Mitgefühl, und dann erhalten „wir Ehrgeiz und Ehrsucht." Bd. 1. S. 313. der Psychologie. — Ist das eine Träumerei, oder Gedankenlosigkeit, oder was?

**) Ueber die Leidenschaften. Bd. 2. S. 20.

man dem Grundirrthume der Maaß über die Bestimmung durch Lust als einer reinen Wahrheit beistimmt, — um von der außerordentlichen Unvollständigkeit kein Wort zu sagen, die in der Tafel der Leidenschaften so auffallend ist. — Die ganze Ansicht, welcher der Eintheilung der Leidenschaften in subjektive und objektive zu Grunde liegt, ist um keinen Heller besser, als die Eintheilung selbst, weil die Objekte, worauf eine Leidenschaft geht, allein zu bestimmen sind durch die subjektiven Zustände, welche wir zu erhalten, oder welche wir zu vermeiden suchen, und zwar wieder um so mehr, je mehr man mit Maaß die Leidenschaft nur auf Lust und Unlust basirt sein läßt; — denn daß Maaß ein objektives und subjektives Vergnügen unterscheidet, wovon jenes das Wohlgefallen und Mißfallen, dieses die Lust und Unlust enthalten soll, dies verräth uns nichts so klar, als daß Maaß auch gar nicht eingesehen habe, wie sich denn die Lust zum Wohlgefallen, wie die Unlust zum Mißfallen verhalte. — Es ist mir wahrhaft leid, einen Psychologen, den ich so hochschätze, hier so hart beurtheilen zu müssen; ich thue es aber nur, weil ich ihn wegen seines Bemühens berücksichtigungswerth finde, Klarheit in eine Sache zu bringen, an welcher die Psychologen der gewöhnlichsten Sorte so sorglos vorübereilen, weil sie ahnden, daß sie ihnen einiges Nachdenken kosten würde, sie aber aus ihrer behaglichen Ruhe sich nicht mögen aufwecken lassen. — Am meisten leid würde es mir sein, wenn meine Leser durch obiges Urtheil über jene Eintheilung von Maaß verleitet würden, dessen Werke minder zu schätzen, als die meisten andern, welche über Psychologie handeln.

§. 260.

Ueber die bedeutendsten Einflüsse auf die Entstehung der Leidenschaften aus den Trieben.

Die Leidenschaften werden nicht angeboren, nicht einmal der Hang wird es; sie sind unnatürliche Dispositionen des Menschen und müssen daher aus dem Verhalten des

Menschen und aus demjenigen begriffen werden, was darauf bedeutenden Einfluß ausübt. Sie liegen allesammt in dem niedern Begehrungsvermögen, und so muß das Verhalten des Menschen in Rücksicht auf die Natur dieses Vermögens, und müssen die Einflüsse hierauf in Betracht gezogen werden. Die Leidenschaft ist eine völlige, entschiedene und bleibende Hinneigung zu einer Art von Bestrebungen und Genüssen; wie kann diese aufkommen?

Sie kann, weil sie nicht ursprünglich im Menschen liegt, nur entstanden gedacht werden durch weitere Fortbildung der subjektiven Fähigkeit oder Möglichkeit, nach diesem oder jenem zu streben. Alles das, was die Möglichkeit erweitert oder der Leichtigkeit näher bringt, daß die Seele als begehrende Funktion wirksam wird, alles dies ist auch Begünstigung der Leidenschaft oder ihrer Entstehung. Der Trieb nun, woraus uranfänglich alles Begehren stammt, mit der dadurch anfänglich gegebenen Möglichkeit, oder doch Schwerfälligkeit, läßt sich denken, als ein niedrigster Grad psychischer Kraft; und dann gilt von dieser Kraft, was von jeder lebenden Kraft immer in höherm Grade wahr ist, je mehr sie wahrhaft Leben hat, daß sie durch Uebung in ihrer Wirksamkeit stets höher potenzirt werde. Und ist zudem einmal ein schiefer Schritt derselben wirklich geworden, so muß sie immer mehr und mit größerer Hartnäckigkeit die unrechte Bahn einhalten, je mehr sie durch andere Einflüsse darin bestärkt wird; — oder die Sinnlichkeit im Begehren muß dann in Ansehung einzelner Genüsse zugleich eine mehr ausgeprägte Form gewinnen, und größere Leichtigkeit, darin aufzutreten, kurz, die Leidenschaft muß dadurch eingeleitet sein.

Die Entstehung der Leidenschaft ist nicht im bloßen Triebe, vielmehr in der Sinnlichkeit zu suchen, und dann sind es drei Arten von Ursachen, welche sie darin hervorrufen, oder sie doch begünstigen; nämlich:

a. Die Angewöhnung;
b. Die körperlichen und geistigen ursprünglichen Anlagen;
c. Aeußere, zufällige Umstände.

§. 261.

a. Ueber den Einfluß der Angewöhnung auf die Entstehung der Leidenschaften.

Aus der einmaligen Erregung der Begierde erübrigt in unserer bildsamen Seele irgend ein Grad der erhöhten Möglichkeit, wieder in sie hineinversetzt zu werden, wie niedrig man denselben auch anschlagen mag. Dies hat beim Begehren so nothwendig Statt, als beim Anschauen, Denken, Fühlen und jeder Art psychischer Zustände; — sogar in Betreff der körperlichen Zustände finden wir dies wieder. Hat der Knabe am Klavier einmal den richtigen Fingersatz getroffen, so gelingt er ihm beim neuen Versuche nun eher und leichter. — In der ersten Begierde liegt eine Hinüberneigung zu dem Objekte derselben, theils motivirt durch bloßen Trieb (in so fern nämlich in der Begierde ein Streben liegt), theils durch Lust, in so fern dies Streben von Lust gefüllt, oder in so fern es Begierde ist. Diese Hinneigung muß immer mehr eine habituelle werden, d. h. Neigung im eigentlichen Sinne, und dann Leidenschaft, je öfter sie eingetreten ist. — Aus verwandtem Grunde gewinnt damit die Begierde dann auch an Gewalt, weil die ganze, nach Thätigkeit ringende Natur des Menschen immer mehr in die Form der Sinnlichkeit, und zwar in diese öfter ausgeprägte Form derselben sich einzwängt.

Durch diese Zunahme unterscheidet sich die Begierde wesentlich vom Gefühle. Durch Einerleiheit der Gefühlserregungen zu verschiedener Zeit wird zwar mehr Leichtigkeit gewonnen, als man früher besaß, das Gefühl wieder zu gewinnen; aber das Gefühl selbst verliert mit der Zeit seine Reize und seinen Inhalt; Wiederholung von Genüssen schwächt die Lust, die wir in ihnen finden, die Begierde aber wird dadurch gestärkt, obwohl die volle Befriedigung, die Ausfüllung der Begierde, immer weniger möglich wird, sowohl weil die an sich dabei erreichbare Lust immer noch abnimmt, als auch aus andern Gründen.

Alle diejenigen Theile, welche bei und in der Begierde und für sie besonders in Anspruch genommen werden, alle geistigen und körperlichen Kräfte, welche zu der Entstehung, Dauer und Stärke der Begierde mitwirken, —

alle diese erhalten nach und nach mehr Koncentricität zu der einen Begierde, und der einen Gemüthsstimmung, zur Leidenschaft; dahin aber gehören vorzüglich der Körper und die Einbildungskraft. — Der Körper ist in dem Nervensysteme das Organ der Seele für ihr Begehren so vollkommen, als für das Sehen und Hören; und in so weit die Lust aus organischen Reizen stammt, in so weit ist der Körper noch mehr, als Organ, ist sogar ein besonderer Mitgrund der Entstehung der Begierde.

Jeder ausgebildeten Begierde, namentlich wenn sie auf Regungen natürlicher Triebe basirt ist, entspricht ein sie begünstigender körperlicher Zustand, aus dem sie nicht selten ihre Nahrung, — die Lust —, bezieht; dieser körperliche Zustand ist ein Inbegriff vielerlei Regungen auch in den feinsten körperlichen Theilen; und in je feinere Theile sie sich verlieren, desto leichter muß es sein, daß sie auch durch andere materielle Kräfte in Zukunft wieder belebt werden. Von Seiten des Körpers wird so die leichtere und öftere Entstehung, und damit auch die Gewalt der Begierde befördert, je öfter sie eintrat, so daß sie in Zukunft, auch in Abwesenheit aller Vorstellung ihrer Objekte und des Vergnügens, durch andere organische Bewegungen ins Dasein gerufen werden kann und es nicht selten wird. Die Trinklust der Söffer erneuert sich gewiß meistens so, und die Leidenschaft der Wollüstlinge wohl nicht anders.

Wie sehr die Leidenschaft mit der körperlichen Disposition zusammenhange, geht besonders daraus hervor, daß man oft Scheintodte wieder ins Leben gerufen hat durch die Nennung der Gegenstände ihrer Leidenschaften. v. Lagny, der sein Leben hindurch ein leidenschaftlicher Rechner gewesen war, sollte vor seinem Tode noch einige Frage beantworten, gab aber kein Zeichen des Bewußtseins von sich. Es kam grade v. Maupertuis dazu, der ihn genau kannte; „den will ich schon zum Leben bringen," sagte er; „wie viel machen 12 mal 12?" Antwort 144. — Eine geizige alte Frau, die gegen Alles ohne Empfindung war, kam wieder zum Bewußtsein, als man ihr einige harte Thaler in die Hand legte. (Tissot traitè des nerfs. T. II. part. I. p. 342.). — Brühier erzählt, daß ein Mann seine scheintodte Frau, welche die Leier leiden-

denschaftlich geliebt hatte, damit erweckte, daß er einen Leiermann etliche Lieder aufspielen ließ, die sie gern gehört hatte. Kaum hatte die Musik angefangen, so fing die Todte an sich, sich zu regen und zu sprechen *).

Die Einbildungskraft erhält durch das Leben in Genüssen einen angenehmen, willkommenen Stoff zum Inhalte ihrer Spiele und Phantastereien und Träume. Nun ist es aber aus der Lehre von der Einbildungskraft bekannt, daß die Vorstellungen, welche auf Gegenstände unseres Interesse, auf Lust und Unlust, Beziehung haben, ceteris paribus schon eher geweckt werden, als andere zugleich anweckbare. Das Anwecken der Vorstellungen geschieht aber selbst durch eine Fortbildung der schon eingetretenen Tendenz zu einem früher dagewesenen Zustande, worin wir diese Vorstellungen schon hatten; so daß also der Grund dieser so häufigen Assoziation der Vorstellungen in dem gegebenen Ansatze zu dem frühern Zustande — hier in dem Ansatze zu der frühern sinnlichen Begierde — gelegen ist. Vergl. §. 68. Um so mehr muß nun dieser Ansatz fortgebildet werden zur Erneuerung des ganzen frühern Zustandes, — der sinnlichen Begierde —, je mehr die Vorstellung ihres Gegenstandes uns beschäftigt; sie beschäftigt uns aber um so mehr und öfter, je ausgedehnter die Gelegenheit für ihre Anweckbarkeit ist. Die Vorstellungen von Objekten unserer Neigungen brauchen kaum durchzuschimmern, so erwacht die Begierde, und je lebhafter sie werden, desto eher finden wir uns körperlich und geistig in voller Begierde entflammt. — Dazu kommt nun das öftere Begehren, und damit das öftere Dasein der Vorstellungen der begehrten Dinge. Je öfter aber die Vorstellungen da waren, desto mehr Verwandtschaft haben sie mit unzähligen koexistirenden Vorstellungen gewonnen und desto öfter müssen sie nun wieder eingeführt worden. — Wenn der Geizige nur mit halbem Ohre die Worte: Geld, Kapital, Prozente, Profit, aussprechen hört, merkt er wieder auf das Gespräch, indessen er sonst ohne alle Auf-

*) Man sehe: Tiedemann, Handbuch der Psychologie. S. 226. Hufeland im neuen teutschen Merkur 1791. St. 9. S. 132.

merksamkeit da saß; und wo auch nicht die Worte ihn auf sein Thema bringen, da lebt er unwillkührlich und von selbst dennoch fast beständig darin.

Kurz, Körper und Geist stehen von da an, wo man sich an gewisse Bestrebungen und Genüsse gewöhnt hat, im engsten Bunde, um die gewohnte Begierde zur Allein- oder doch zur Ober-Herrschaft zu bringen, d. h. Leidenschaft zu begründen; und wo diese so vereinigt wirken, da erübrigt uns anfangs nur wenig, und später nichts mehr, um sie noch zu besiegen. — Consuetudo est altera natura; durch Gewohnheit kommen wir dahin, daß wir handeln, als wäre es ein Naturgesetz für uns, daß wir so handeln müßten, in den willkührlichsten, unnatürlichsten, ja selbst auch in den widernatürlichsten Dingen. So entsteht durch Angewöhnung an Genüsse, wozu die Natur uns nicht treibt, eine Menge von Bedürfnissen, welche das Menschengeschlecht eben so viel, und gar ohne Zweifel noch mehr, beunruhigen und plagen, als die natürlichen, und welche um so ärgerlicher sind, da wir sie selbst uns geschaffen haben.

Jene Gewohnheit wirkt deßhalb im Allgemeinen so mächtig, weil das gewohnte Leben unter denselben Einflüssen immer mehr den Verhältnissen sich anpaßt, worin wir uns überhaupt befinden, so daß es uns zu leer und unheimlich wird, wenn wir uns nicht in ihnen befinden; vorzüglich gilt dies in Sachen unserer Lust. Schon gleichgültige Gegenstände, wenn wir uns lange mit ihnen beschäftigt haben, erregen in Zukunft immer wieder unser Interesse; Gegenden, in denen wir eine Zeitlang uns aufhielten, besuchen wir gern noch einmal wieder, wenn sie auch an sich wenig Interessantes bieten; und vollends die liebe Heimath fesselt unser Gemüth.

Diese Macht der Gewohnheit kann der Mensch in keinem Alter verkennen; der Erwachsene, der sich daran gewöhnt hat, seine Beschäftigungen, Erholungen und Vergnügungen an bestimmte Tageszeiten zu knüpfen, dem wird es sehr lästig, in denjenigen Stunden etwa arbeiten zu müssen, in denen er sonst seine Erholung fand, und alle Vergnügungen, welche des Tags ihm sich darbieten, aber zur andern Stunde, als worin er sie zu suchen pflegt,

füllen ihn und sein Verlangen bei Weitem nicht so aus, als die Vergnügen zu der gewohnten Zeit. — Man kann gern spielen, ohne ein leidenschaftlicher Spieler zu sein; aber in ganz ungewöhnlicher Stunde amüsirt das Spiel nicht sehr; wer gern in Karten spielt, wird das Spiel am Morgen doch nicht unterhaltend finden, gewiß zum Theile wegen des Widerstreites der Gewohnheit. Vergl. übrigens §. 221. S. 138. Auch schon bei Kindern treffen wir dies so wieder. Wenn man sie nur einige Abende nacheinander auf dem Stuhle hat einschlafen lassen, so wird es ihnen nachher schon sehr schwer, sich gegen diese Zeit des Einschlafens zu erwehren. Ja sogar bei den Kindern, die noch in den Windeln stecken, zeigt sich schon, welche Macht die Begierde und der Abscheu aus öfterm Gelingen ihres Vorhabens gewinnen. Das Kind schreit leicht, wenn die Mutter die Windeln wiedernimmt, weil die Vorstellung des Unangenehmen sich dunkel regt, das es in den Windeln erleidet; gibt die weichherzige Mutter nach, so wird das Kind das nächste Mal sich schon mehr gegen die Windeln sträuben, weil nun auch immer mehr die Vorstellung des angenehmen Freibleibens mitwirkt; wenn die Mutter so in Allem nur recht fleißig allen Begierden des Kindes nachgibt, so kann sie alles andere Bemühen nur sparen, um das Kind zu einem Starr- und Trotzkopfe auszubilden; schon in der Wiege ist dafür genug geschehen; — und wenn manche Erzieher sich angewiesen finden, in Allem dem Willen der Kinder nachzugeben, als welche es nämlich doch nicht einsehen sollen, warum man ihnen etwas abschlage, so sind sie unmittelbar angewiesen, in den Eleven Herrschsucht und Tyrannei zu begründen, welche sich bald genug kund geben werden, so wie auch es zu verursachen, daß diese in Zukunft stets ihren ersten Einfällen und Aufwallungen Gehör geben und in Allem ziemlich blind verfahren werden.

Man ersieht hieraus, wie sehr die Leidenschaften durch Gewohnheit befördert werden müssen; und wie viel Anlaß jene Psychologen zu ihrer Ansicht haben konnten, welche, wie etwa Fries und Weiß die Entstehung derselben ausschließlich in der Angewöhnung suchten, obwohl darin nur besondere Begünstigung derselben gelegen ist.

Es ist oben des Einflusses Erwähnung geschehen, den die Einbildungskraft bei der Angewöhnung an Etwas ausübt auf die Entstehung der Leidenschaften; — dieselbe kann ebenfalls Leidenschaften begründen, namentlich die Grillensucht, Grillenfängerei, die auch Grillenkrankheit werden kann; sie kann andern Leidenschaften auch einen eigenthümlichen Charakter geben, und sie begründet so meistens durch die Flüge der Phantasie jene Leidenschaften, die unter dem Namen der phantastischen Leidenschaften bekannt sind; daß alle diese durch Schwärmerei weiter begünstigt werden, folgt schon aus den Begriffen von diesen Dingen.

§. 262.

b. Ueber den Einfluß der körperlichen und geistigen Anlagen.

Auf die Angewöhnung selbst fließen wieder am meisten ein und bilden auch unmittelbar für sich eine besondere Begünstigung der Leidenschaft die größere, vom Subjekte ursprünglich mitgebrachte Erregbarkeit und der entsprechende Grad der körperlichen Kräfte oder die körperliche Disposition, dann das Verhältniß der körperlichen Kräfte zu den geistigen und das Verhältniß der geistigen zu einander.

Der Trieb ist der Hauptquell der Neigungen und der Leidenschaften, und ist die allgemeine Naturkraft, welche im Menschen in solcher Richtung und mit solcher Gewalt auftritt, worin sie Trieb heißt. Offenbar kann nun die Gewalt, womit sie im Menschen wirkend auftritt, von Anfang an nach Verschiedenheit der Subjekte sehr verschieden sein, und vorzüglich wird die Verschiedenheit darin aus körperlichen Dispositionen zu begreifen sein, als welche dem Naturtriebe ein mehr anpassendes Organ seiner Wirksamkeit anbieten kann. Diejenigen Leidenschaften, welche in ihren Begierden und Bestrebungen am meisten der Mitwirkung des Körpers zu ihren Zwecken bedürfen, welche gar in körperlichen Reizen ihre Hauptnahrung finden, müssen zunächst durch die im Körper gelegene fördernde Dispo-

sition am meisten gewinnen, um so mehr, da solche körperliche Disposition auch wieder eine analoge Disposition in der Seele nach sich zieht.

Hieher gehören dann auch die angebornen Neigungen; sie sind, wenn auch noch nicht sogleich in der Seele wirksam, doch schon durch die ursprüngliche Disposition, als durch die wirkende Ursache, bestimmt. Manche finden die Annahme solcher angeborner und ererbter Neigungen anstößig; wenn aber im Gefühlsvermögen in den Temperamenten solche mitgebrachte Dispositionen nicht zu läugnen sind, und man unbedenklich schon die Knaben nach ihren geringern Anlagen klassifizirt, die man ihnen in den Augen, und in der Gesichts- und Kopfbildung gleichsam ablieſt, warum sollte denn nun die Annahme einer solchen ursprünglichen Neigung weniger zulässig sein, da sie doch im Begehrungsvermögen nur das ist, was das Temperament im Gefühlsvermögen? — So ist in manchen der Kleinen eine Neigung zur Lüge und geringern Diebereien und Naschereien merkbar, während schon ihre Geschwister gar nicht dahin inkliniren. — Thöricht aber ist das Beginnen, alle Neigungen aus ursprünglichen Anlagen begreifen zu wollen, z. B. die Neigung zum Stadtleben, zum Kartenspiele u. dergl.

Daß alle Verschiedenheit der Menschen in ihren Neigungen und Leidenschaften aus der Verschiedenheit ihrer körperlichen Komplexion zu begreifen sei, wie man zuweilen gelehrt hat, ist in unsern Augen eine gar zu sehr gewagte Hypothese; — es hat sich dieser eine andere in neuerer Zeit zur Seite gestellt, als ihr komplctes Gegenstück, die uns aber nicht minder gewagt zu sein scheint, welche alles jenes und vieles Andere mit der gesammten Körperbildung als Sache der Seele betrachtet wissen will. — Es ist bekannt, wie vielen Anhang die Theorie der Gall'schen Schädellehre (Kraniologie) in der neuern Zeit gefunden hat und hie und da noch findet; sie setzt die Entstehung aller Neigungen der Menschen in die Konstruktion des Schädels und des Knochenbaues im Kopfe und des damit zusammenhangenden Gehirns *), grade so wie das Tem-

*) Man vergl. Die vollständige Geisteskunde, oder

perament im Gefühlsvermögen schon von den Alten aus der körperlichen Komplexion begriffen wurde. Vergl. §. 218. — Dieser Ansicht stellte sich in der neuesten Zeit schnurstracks entgegen die Ansicht verschiedener Physiologen, wornach die ganze Körperbildung Sache der Seele sein soll; in diesem streng spiritualistischen und dualistischen Systeme gilt die Seele als der Kern der Lebenskraft und des ganzen Menschen; sie soll darnach ihren Körper sich selbst bilden, wie der Baum sich bildet aus dem Kerne und seinem innersten Prinzip, während nach jenem, mehr materialistischen Systeme der Körper nach organischen Gesetzen sich und seine Beseelung formiren soll. — Der spiritualistischen Ansicht haben sich neulich auch Wedekind und Amelung *) angeschlossen.

Die materialistische und spiritualistische Ansicht stehen sich hier wieder eben so schroff entgegen, als in der Lehre von der Reproduktion der Vorstellungen. — Ohne auf eine detaillirte Darstellung beider Ansichten hier einzugehen oder auch eingehen zu müssen, können wir unser Urtheil darüber schon nach den Grundsätzen fällen, die wir bisher befolgt haben, und wie wir dafürhalten, auch mit so viel Entschiedenheit, als in dieser Art durch Erfahrung zu erlangen ist.

Es ist nämlich gar nicht schwer, für jede dieser Ansichten eine Menge scheinbarer Belege anzuführen, weil es

---

auf Erfahrung gestützte Physiologie des Gehirns der Menschen und Thiere ꝛc., frei übersetzt nach Gall's Organologie in 6 Bänden. Nürnberg 1829. — Gall's F. J. Prodromus über die Verrichtungen des Gehirns der Menschen und Thiere. (Deutsch. Merkur. 1798.) – Froriep, Darstellung der neuen auf Untersuchung des Gehirns gegründeten Theorie der Physignomik des Dr. Gall. 2te Aufl. 1800. — Critische Darstellung der Gall'schen Untersuchung des Gehirns, von Walther. 1802. – Hagedorn, Beschreibung und bildliche Darstellung der vom Dr. Gall im Gehirn entdeckten Organe. 1803. Neue Darstellung aus der Gall'schen Gehirn und Schädellehre von Walther 1804.– Gall's Vorlesungen über die Verrichtungen des Gehirns von Selpert. 1805. u. s. w.

*) Man sehe: Friedreichs Magazin für Erfahrungsseelenkunde, Heft 2. S. 5.

unzählige Fälle gib, in denen die Neigungen bedingt und selbst verursacht zu sein scheinen durch körperliche Komplexion, weil beide so sehr oft zusammen angetroffen werden; auch möchte es nicht grade sehr schwer sein, eine Menge von Fällen vorzuführen, in denen rein psychische Zustände solche körperliche Dispositionen aufhoben, welche zu Neigungen stimmten. — Es kommt darauf an, daß man sich in der Auffassung des Thatsächlichen nur nicht irre. Wir halten dafür, daß hier jede der entgegengesetzten Ansichten wieder einseitig sei; daß man zur Erklärung aller Erscheinungen auf diesem Gebiete nach Umständen bald ein Uebergewicht unseres körperlichen Theiles über den psychischen, bald das des psychischen Theiles über den körperlichen annehmen müsse.

Der Mensch ist nicht durch Kombination aus Körper und Seele zum Menschen geworden; er ist, wie er hier erscheint, Beides in Einheit; d. h. er ist Seele, in so weit er das Prinzip psychischer Zustände ist, und ist Körper, in so weit er organisirte, Raum ausfüllende, schwerfällige Masse ist, die aber nach Stahl's Annahme sammt ihrer künstlichen Organisation bedeutungslos sein würde ohne Seele. Alle körperlichen Tendenzen hangen daher aufs Innigste zusammen mit den psychischen, und je nachdem die einen für sich mehr hervorgehoben und ausgebildet werden, beherrschen sie die andern in höhern oder niedern Graden. So sind Begierden, in welche der Mensch anfangs nur mit Mühe sich versetzen ließ, die also gewiß nicht durch den Körper verursacht waren, im Stande, nach und nach den Körper so zu affiziren, daß es keiner Physiognomik bedarf, um in dem Körper den Abdruck des Seelenzustandes zu erkennen, und hinwiederum weiß man, wie sehr körperliche Zustände unsere Begierden und Wünsche herabstimmen, unsere Leidenschaften brechen und heben.

So läßt es sich daher unbezweifelt annehmen, daß die körperliche Einrichtung von Kindheit an begünstigend sein könne für manche Neigungen, während sie für andere mehr hemmend ist, und daß diese körperliche Disposition, nach organischen Gesetzen ungestört sich ausbildend, auch im Leben sich immer mehr geltend machen werde, namentlich in denjenigen Leidenschaften, welche mit der Erregung

durch materielle Reize zusammenhangen. Dem steht aber gar nicht entgegen, daß die psychischen Zustände jener Fortbildung der körperlichen Disposition hemmend entgegentreten, und sie gänzlich aufheben können. Es ist eine vielfach gemachte Erfahrung, daß die Kinder den Eltern oft bis zum Erstaunlichen nacharten; manchmal zeigen die Kinder außerordentliche Aehnlichkeit mit den Eltern und auch unter sich in Ansehung des körperlichen Baues, oft eine solche überraschende Harmonie in ihren geistigen Kräften; jene Fälle aber sind verhältnißmäßig sehr selten, wo sie nach Körper und Seeele zugleich untereinander und mit den Eltern so auffallende Aehnlichkeit zeigten; — und doch müßte in beiden jener Systeme dies immer der Fall sein, wo nur eine Aehnlichkeit offenbar würde. In das Innere dieses Verhältnisses von Körper zum Geist und umgekehrt wird, so glauben wir, nie ein so tiefer Blick geschehen, der für unser Auge alles Dunkel verscheuchen könnte; der en detail und mit Sicherheit ermäße, wie weit der Einfluß des Körpers auf die Seele und ihre Funktionen reiche, und wie weit die Seele den Körper bleibend bestimmen könne.

Wahrhaft kindisch aber hat uns das Bemühen immer geschienen, nach den einzelnen Formen und Linien des Schädels oder auch nach den Bildungen der einzelnen Theile des Gehirns die Leidenschaften bestimmen zu wollen, welche entweder in einem Subjekte herrschen, oder wozu es doch viele begünstigende Anlage besitze; — in solch' Bemühen verliert man sich nur zu oft, wenn man wahre Lehren originell auffaßt und nun die Anwendung der Lehren und die Nachweise ihrer Richtigkeit auch da noch sehen will, wo man nichts mehr sehen kann. Und doch weiß man, wie die Gall'sche Kraniologie darauf ausging, nicht bloß für die einzelnen Neigungen, sondern für alle Seelenkräfte Organe im Gehirne zu bestimmen, wodurch sie selbst bedingt und gar am Ende verursacht würden. Maaß citirt eine Stelle aus Hagedorn's genanntem Werke, worin es im Sinne der Gall'schen Theorie so heißt: „Das Organ „des vergleichenden Scharfsinnes bildet eine konische Er„habenheit, deren Basis sich nach Oben gegen die Umbeug„ung der Stirn erstreckt; doch ist zuweilen (!) diese konische „Bildung nicht genau begränzt, sondern man bemerkt eine

„kuglichte Hervortreibung des Schädels an dieser Stelle; „die Fähigkeit, durch philosophische Betrachtungen eine „Menge verwandter Fälle herbei zu rufen, zu vergleichen, „zu unterscheiden, oder nicht jedem leicht in die Augen „springende Verschiedenheiten einer Sache aufzufassen, in „Bildern und Gleichnissen faßlich und einleuchtend vor„zutragen, ist das Produkt dieses Organs". — So soll es sich auch mit dem Tongedächtniß, dem Ortsgedächtniß, dem Zahlen,= Sprach,= Namen,= Personen= und Sachgedächtniß verhalten, deren jedes ein eigenes, unabhängiges Organ habe!! —

Der einzige Grund, den man in der Gall'schen Theorie für derartige Behauptungen angibt, ist aus der Erfahrung entnommen, daß man öfter mit solcher Kopfbildung diese oder jene geistige Beschaffenheit verbunden fand. Nun mußte die Kopfbildung den Grund enthalten von den Neigungen und allen geistigen Verschiedenheiten der Menschen. Darin lag eine wahrhaft ungeheure Uebereilung im Schließen, die mindestens durch die Erfahrung hätte aufgehalten werden sollen, daß dann die Verletzung jener Organe auch unvermeidlich Vernichtungen und Störungen der zugehörigen geistigen Kräfte bewirken müßte, was aber nicht immer geschieht. Um hier nicht einmal auf alle andern Erklärungsweisen einzugehen, die jenes Zusammentreffen mindestens so gründlich erklären, als jene Theorie, so können wir doch nicht umhin, die grade entgegengesetzte Erklärungsweise, wie sie Maaß darstellt, kurz anzuführen. „Es könnte auch der umgekehrte Fall Statt „finden; die ausgezeichnete Beschaffenheit der Organe „könnte das Produkt der ausgezeichneten Fähigkeiten oder „Neigungen sein, denen diese Organe zugehören. Dieser „Fall ist überdieß weit begreiflicher, als jener. „Denn wie die geistigen Fähigkeiten und Neigungen, z. „B. der metaphysische Scharfsinn, Produkte von irgend „einem Theile des Körpers sein können, davon kann man „sich nicht die allermindeste Vorstellung machen; zumal „wenn man bedenkt, daß Theile des Gehirns, die nicht „die geringste innere Verschiedenheit an sich haben, sondern „sich bloß durch ihren Ort unterscheiden, und noch dazu „oft dicht bei einander sind, — z. B. die Organe der

„Gutmüthigkeit und des metaphysischen Scharfsinnes in der „Gall'schen Theorie, dennoch Fähigkeiten oder Neigungen „produziren sollen, deren innere Beschaffenheit himmelweit „verschieden ist. — Dagegen läßt es sich recht gut denken, „daß eine ausgezeichnete Kraft der Seele eine ausgezeich„nete Größe des ihr als Organ zugehörigen Gehirntheils „(wofern sie dergleichen hat) hervorbringen kann. Denn „eine solche Kraft äußert sich schon von der frühesten Zeit „an stärker, als die übrigen. Sie setzt daher ihr zugehö„riges Organ in vorzügliche Bewegung und bewirkt da„durch, daß dasselbe mehr, als andere, angespannt, aus„gebildet wird; wodurch dann zugleich auch eine Erhöhung „an der Stelle des Schädels gebildet wird, wo dieses Or„gan sich bildet. Denn es ist eine bekannte Sache, wie auch „die Gall'sche Theorie selbst voraussetzt, daß die Form „des Schädels, zumal in den frühern Jahren, durch Ein„drücke vom Gehirne gebildet werden kann. — Hiebei „läßt sich auch nicht einwenden, daß die ausgezeichneten „Organe den zugehörigen, ausgezeichneten Gemüthskräften „voraufgehen, und aus diesem Grunde nicht die Produkte „von ihnen, sondern die Ursachen von ihnen seien. Denn, „woher könnte man das wissen? Keine Beobachtung kann „es lehren; denn nur die Aeußerungen der Gemüthskräfte „können beobachtet werden; sie selbst aber liegen außer „den Grenzen aller möglichen Wahrnehmung und können „daher längst existirt haben, ehe sie sich durch bemerkbare „Aeußerungen offenbaren."

So werden auch alle diejenigen behaupten, welche die Seele ihren Körper nach allen Seiten hin sich selbst bilden lassen. Wir stimmen jener Vorstellung des Maaß in so fern bei, als es uns gewiß ist, daß Körperbildungen von Innen aus eben so oft und noch öfter Statt finden in der gesammten Natur, als Seelenbildungen von Außen her, und selbst als Körperbildungen durch äußere Einwirkungen allein. Die Ausdehnung aber, welche die strengen Spiritualisten hiebei solcher Vorstellung geben, können wir um obiger Gründe willen nicht gelten lassen *).

*) Man vergl. über den ganzen Gegenstand: Maaß, Ueb. die Leidd. Th. 1. S. 422—438.

Man scheint hie und da die Gall'sche Theorie in dem Verdachte gehabt zu haben, daß sie die Freiheit des menschlichen Willens und alle Imputation der Handlung aufhebe. Das scheint uns in ihr nicht nothwendig zu geschehen, obgleich wir aus guter Quelle wissen, daß Gall über die Freiheit des Willens grade nicht sehr vortheilhaft dachte, vielleicht, weil er es selbst nicht richtig erkannte, was denn aus seiner Theorie folgte. Es scheint uns die Aufhebung der menschlichen Freiheit in jenem Systeme nicht nothwendig zu sein, obwohl eine ganz außerordentliche Beschränkung derselben darin behauptet wird; — denn, daß die Köpfe der Menschen so gewaltig zu diesem und jenem inkliniren, ist doch erstlich noch nicht so viel als physische Nöthigung, das wirklich zu begehren und zu wollen, wozu sie inkliniren; wir glauben, daß auch jener Mensch, in welchem der ganze Organismus so hindrängt zu einem Gegenstande, noch immer sich bewußt werden könne, anders wollen zu können, so wie auch, daß er noch immer gegen diese leidenschaftliche Bestimmung wollen und handeln könne; — und ferner liegt dies in der Gall'schen Theorie gar nicht mitausgesprochen, weder daß die körperliche Begünstigung selbst durch rein körperliche und organische Gründe begründet sei, noch auch, daß sie durch Bestrebungen des Willens nicht selbst umgebildet, mindestens nicht um ihren Einfluß gebracht werden könne; — offenbar aber hängt die körperliche Bildung auch in hohem Grade, und am meisten in der Periode, wo der Körper am bildsamsten ist, sehr von den psychischen Zuständen ab, so daß sie vom Willen nach und nach sehr modifizirt werden kann. Nur wo der Wille dem Andrange des Blutes, der vom Kopfe sich herschreiben mag, und dem Andrange des ganzen Körpers nicht widersteht, sich gegen solchen passiv verhält, da hört seine Freiheit im Gall'schen Systeme auf, aber noch nicht die Imputation der Handlung; diese hört erst dann auf, wenn Widerstand dagegen unmöglich wird; dieser aber ist so lange möglich, als Selbstbewußtsein da ist, rücksichtlich so lange, als dies selbst möglich ist. Sollte deßhalb, weil die Leidenschaften körperlich begründet wären, die Imputation der Handlungen wegfallen, dann müßte sie eben so schon da wegfallen, wo nur Leidenschaft vor-

käme, selbst wenn sie psychischen Ursprunges wäre. Wir sehen dann wenigstens nicht, daß die materialistische Ansicht hier größere Paradoxa gegen sich hätte, als die komplet spiritualistische. — Nulla, nisi in certamine et examine virtus.

Unläugbar ist übrigens das Faktum, daß manche Menschen von ihrer Kindheit an Neigungen verrathen, die den übrigen ganz fremd sind. Bei manchen Menschen zeigt sich so früh ein Hang zum Diebstahl, daß man an eine angeborne Disposition glauben muß; bei vielen wilden Völkern ist der Hang national. Die vornehmsten und sonst gutmüthigsten Menschen auf den Südseeinseln, welche die Engländer besuchten, konnten der Begierde zu stehlen nicht widerstehen, so wenig, als Manche auch aus den vornehmen Ständen unter den civilisirten Nationen über den Hang Meister werden, obgleich sie am Nöthigen keinen Mangel leiden *). In großen Familienkreisen, deren Glieder im Allgemeinen unter denselben äußern Einflüssen stehen, findet man gar nicht selten einige Glieder, die einen Hang zum Wohlleben gleichsam mit auf die Welt gebracht haben, ohne Zweifel aber eine begünstigende Disposition dazu, während ihre Geschwister in Allem das Gegenspiel bilden; der zartere Körperbau ist gemeiniglich ein Begleiter jenes Hanges, weßhalb auch die zartern Naturen im Allgemeinen eine größere Hinneigung zu belustigenden Sinnes- und Phantasiegenüssen verrathen. Von Seiten des Körpers disponiren zu den entsprechenden Leidenschaften vorzüglich der raschere Blutumlauf, und ein feineres Nervensystem; Dinge, welche, wenn auch nicht angeboren, doch größtentheils für ursprünglich zu erachten sind. — Daher ist auch der Mensch in demjenigen Alter, in welchem die körperlichen Theile noch zarter sind und lenksamer, am meisten der Gefahr ausgesetzt, in jene Leidenschaften zu gerathen, zu denen der Körper als bleibende Mitursache so auffallend das Seinige beiträgt. — Jene zartern Menschen werden daher leicht Wollüstlinge und leidenschaftliche Liebhaber belustigender Zeitvertreibe; aber

*) Vergl. Feder, Ueber den menschlichen Willen. Th. 1. S. 243. —

niemals Geizige; ihr Streben geht dann nur auf augenblicklichen Genuß, die Zukunft bekümmert sie wenig oder gar nicht, sie ist für sie viel zu fern. Man ist daher auch selbst gewohnt, die Jünglinge als geistig verkrüppelt anzusehen, welche geizen und viel in der Zukunft leben; die Zaghaftigkeit, die Besorgniß und Furchtsamkeit denken wir nicht leicht als jugendliche Charaktere; wir supponiren in der Jugend eher leichtern Sinn, selbst auch Leichtsinn, Lebhaftigkeit, Munterkeit und Muth. Vergl. S. 124.

Unter solcher Begünstigung des Organismus, und daher in der Jugend, ist oft ein einmaliger Genuß zureichend, der lenksamen Natur eine bleibende Richtung, und einen Hang zu Genüssen dieser Art zu geben, und ihn so noch immer mehr zu steigern, d. h. Leidenschaft zu begründen.

Andere Menschen bringen ein glücklicheres Verhältniß ihrer geistigen Kräfte zu einander und zum Körper mit in die Welt: sie sind mehr denkend und nachdenkend, und haben mehr Neigung zu geistigen Beschäftigungen, wobei alle Hemmung und Beschränkung tiefer in die Seele greift, als bei Störungen der körperlich-sinnlichen Genüsse; sie wollen unabhängig von Allem und überall ihre vollen Herren sein; hier bildet sich leicht ein ungezügelter Hang zur Ungebundenheit, die man für wahre Freiheit hält, und damit verbindet sich Herrschsucht.

Wie sehr die Entstehung der Leidenschaften bestimmt werde durch Anlage, ist am auffallendsten in Rücksicht auf die Leidenschaften, welche nähere Beziehung auf das Temperament haben. Das Temperament ist meistens Sache der Körperbildung, und dann wird sein Einfluß auf die Begründung der Leidenschaften auch als ein materieller und ursprünglicher zu denken sein. — Der langsamere Blutumlauf der Schwerblütigen (und Schwermüthigen) hindert den leichten Wechsel der Gefühle, wodurch die stäte Heiterkeit bedingt ist; er wirkt einen höhern Grad des Unangenehmen, wofür das andere Temperament, z. B. das Phlegma, nicht so viele Empfänglichkeit hat; auf den Melancholiker wirkt der entferntere Unfall daher tiefer ein, während die Zukunft den Phlegmatischen wenig interessirt; jener wird daher eher geizig, dieser verschwenderisch. Der Sanguiniker liebt leicht das Spiel und wird leicht spielsüchtig; denn der leichte Affekten-

wechsel während des Spieles gewährt dem Sanguiniker jene Beschäftigung, deren er bedarf; müßig kann er nicht sein, und ausdauernd im Einerleien ist er auch nicht. Jene Spiele, worin jeder Zug um Etwas entscheidet, ziehen ihn mehr an als andere, die er bald langwierig findet. Der Sanguiniker und Choleriker mögen wohl nur sehr selten große Freunde des Schachspiels sein, viel öfter des Lotto. Der Choleriker spielt eher um hohen Gewinn, und wenn er nur in etwa Neigung zum Geize hat, oder zur Habsucht, wird er die Gelegenheit zum hohen Spiele eher suchen als Andere, weil er darin den kürzesten Weg zu sehen glaubt, zu seinem Zwecke zu gelangen; der Weg durch die sparsame Aemsigkeit und fortgesetzte Thätigkeit ist ihm zu lang. — Sanguiniker werden leicht Wollüstlinge, so zwar, daß das spröde Phlegma meistens nicht den Unsinn begreifen kann, worin der Sanguiniker herumtaumelt. Vergl. §. 218. — In gleichem Range mit dem Einflusse des Temperamentes stehen die Einflüsse des verschiedenen Geschlechtes und auch die des Alters, deren Auseinandersetzung wir uns hier überheben.

Geistige Anlagen, obgleich vielleicht wieder in der engsten Beziehung zum Temperamente und Körper überhaupt, zeigen sich dagegen wieder mehr wirksam, selbst schon anfänglich in nachdenkenden Kindern; — diese beweisen in ihrer kleinen Oekonomie schon eine gewisse Sorgfalt; während andere ihres Gleichen sofort Alles verzehren, sparen sie stets einen Rest auf, oft mehr, als sie genießen; sie zeigen schon als Kinder, wie Ueberwasser *) dies ausdrückt, einen gewissen Rechnungsverstand, der einen Hang zum Geize begründen, wenigstens begünstigen kann.

§. 263.

c. Ueber den Einfluß der äußern Lebensumstände.

Wo nicht von Natur eine fördernde Disposition für eine Leidenschaft gegeben ist, da kann dieselbe ersetzt werden

*) Sieh' hierüber: Ueberwasser, U. d. Begehrungsv. S. 110.

durch äußere Verhältnisse, worin das Subjekt lebt, und die dasselbe mehr oder minder gewaltsam zu gewissen Arten von Wünschen und Begierden bestimmen.

So wie es Viele gibt, welche alle Neigungen und Leidenschaften begreifen möchten aus körperlicher Komplexion, so gibt es auch nun solche Andere, die hier Alles aus dem Einflusse äußerer Umstände erklären möchten. — Die äußern Umstände, heißt es in der Welt, machen den Menschen; alle seine Richtungen und Handlungen mit all ihrem Werthe sollen von solchen Einwirkungen, Verhältnissen, Gelegenheiten, zufälligen Reizen u. s. w. abhangen, veranlaßt, erzeugt und geleitet werden. — In ihrer weitesten Ausdehnung genommen, ist diese Ansicht gewiß falsch, wie schon aus dem hervorgeht, was unter lit. a. und b. gesagt wurde. Aber sie hat viele Wahrheit, und würde deren noch mehr enthalten, wenn der Mensch nicht das Vermögen hätte, über den Drang der Umstände sich zu erheben und frei zu handeln; dies Vermögen wirkt doch in Vielen und oft, und was dadurch gewirkt wird, ist doch nicht aus äußern Verhältnissen zu begreifen.

Dem Einflusse der äußern Umstände hat gewiß Mancher die Entstehung und die Art seiner Leidenschaft beizumessen. Die Seele, als Sinnlichkeit genommen, kann nach verschiedenen Richtungen hinübergezogen werden, und weil die Art, Stärke und Dauer der so entstandenen Hinneigungen von dem ersten Impulse sehr abhängig ist, dieser aber von den äußern Umständen gegeben und verstärkt werden kann, ja sogar diese die Reize zum Handeln und Begehren vielfach erhöhen können; so kommt es auf diese offenbar sehr viel an, ob wir zu Etwas uns hinüberziehen lassen, oder ob wir dara nehr gleichgültig vorübergehen; und so kann selbst die erste Lust und erste Begierde einer Art durch die Umstände eine Fülle gewinnen, wodurch sogleich eine habituelle Richtung auf die Objekte begründet wird. — Wie mancher Mensch möchte nicht wohl bewahrt geblieben sein vor der Dieberei und jeder Art der Gaunerei, wenn sein guter Genius ihn vor der einen, so günstigen Gelegenheit bewahrt hätte, in der kleine Schätze in voller Sicherheit des nicht entdeckten Besitzes ihn verführten? Wie mancher Wollüstling möchte

nicht durch die edlen Grundsätze seiner ersten Jugend gegen die Leidenschaft gepanzert geblieben sein, wenn seine ersten Versuchungen und Uebertretungen des natürlichen und göttlichen Gesetzes nicht unter Umständen eingetreten wären, welche alles Unangenehme des erstes Schrittes verhüteten? — Wie mancher Mensch würde nicht wohl so ein großer Bösewicht geworden sein, den man nun einen guten Menschen nennt, vielleicht, weil er gegen harte Versuchungen geschützt geblieben ist, nicht in sie hineinkam? Manche sogenannte Tugenden sind gewiß nicht weit her, und noch häufiger mag es sein, daß nunmehrige, verschrieene Laster und Leidenschaften mancher Menschen viel verzeihlicher sind, als der Mangel der Vollkommenheit in denen, die wir auf dem Wege zum Guten ziemlich vorgerückt glauben. — Die üppigen und reizenden Himmelsstriche tragen gewiß einen Theil der Schuld, warum ihre Bewohner so sehr den wollüstigen Leidenschaften zugethan sind.

Solche Begünstigung der äußern Umstände ist dann offenbar um so wirksamer für alle Zukunft, ihre Bedeutsamkeit steigt höher, je lenksamer der Mensch und je vollkommner bestimmbar er in derjenigen Lebensperiode überhaupt ist, worin er davon umgeben wird, d. h. in seiner frühen Jugend; — der junge Mensch ist lenksam wie eine Pflanze, aber die einmal gegebene Richtung ist nicht so leicht wieder aufzuheben, als zu befestigen; wie in weiches Wachs, so scheinen die Eindrücke in sein Gemüth zu fallen, aber nicht so leicht daraus wieder verwischt zu werden. Wie vielen Menschen mögen nicht wohl auf den Armen der Amme und des Dienstmädchens Leidenschaften eingepflanzt sein? selbst nur durch unvorsichtige Behandlung, um schimpflicher Behandlung gar nicht zu erwähnen.

Unter den äußern Einflüssen stehen hier als die wirksamsten oben an das Beispiel und die Erziehung.

Der Mensch ist von Natur zur Nachahmung sehr geneigt; unwillkührlich handelt er gleichsam schon halb mit, wo er Wesen seiner Art handeln sieht; unwillkührlich schon ahmt er dann später nach, wie er denn in der That mit den Wesen seiner Art nur ein Wesen auszumachen scheint, weßhalb denn auch die Nachahmung bestimmter erscheint, wo die sympathetische Neigung aus allen jenen Gründen

mächtiger ist, welche die Wesen mehr vereinen; — so ahmt der Bediente dem Herrn, der Niedere dem Höhern nach, der Freund dem Freunde, u. s. w. Und je mehr der Eigennutz und zugleich das Nachdenken hinzutreten, desto mehr mischt sich auch der Wille in die Nachahmung; wir wollen dann sehen, was denn dabei herauskomme, wenn wir handeln, wie der Andere; wir wollen auch für uns suchen, was er nach unserm Dafürhalten für sich sucht. — Der Vorgang Anderer in Sachen des sinnlichen Begehrens regt unsere Begierde selbst lebhafter an, als der bloße Gedanke an die Möglichkeit diesen oder jenen Gewinnes; und wenn wir uns auch gegen die Begierde bis dahin geschützt haben aus Grundsätzen der Vernunft, so werden diese wieder von uns selbst um so leichter und gewaltsamer überstimmt, je mehr darin der Andere uns vorangeht. — So wirkt das Beispiel dann noch wieder kräftiger, wenn es nicht bloßes Beispiel bleibt, sondern positive Anreizung sich damit verbindet; wenn hier nicht bloß die eigene Sinnlichkeit sollizitirt zur Nachfolge, sondern auch die Gewalt der Reize und Lockungen von Seiten Anderer mit der eigenen Sinnlichkeit verbündet wirkt; — wo Alles so zum Untergange des Menschen zusammentritt, welche Macht wird es nicht erfordern, davon nicht fortgerissen zu werden?

Mehr als Alles vermag über die sinnliche Natur die Erziehung. Ist diese nicht umsichtig, und ist sie gar positiv schlecht, dann sind die Leidenschaften aller Art zu erwarten. — Der Mensch bedarf unter den Erdenwesen der Erziehung, wenn er seine praktische Bestimmung, die höchste Stufe in der Entwicklung aller seiner Anlagen und Kräfte, gewinnen soll. Er bedarf ihrer, und zwar er allein, weil er, und er allein, in seinem Wollen und Thun zweier, wesentlich von einander verschiedener Richtungen von Natur aus fähig ist, einer sinnlichen und einer vernünftigen, oder richtiger: einer natürlichen und einer unnatürlichen; — was wirklich natürlich ist, ist hier auch vernünftig (cf. 3weit. Absch.). Diese beiden Richtungen stehen in solchem Verhältnisse zu einander, daß der Mensch von Natur aus mehr geneigt ist, die sinnliche, als die vernünftige Richtung einzuschlagen, — daß also das natürliche Uebergewicht auf der Seite des unedlern Theiles gelegen

ist. Diesem Mißverhältnisse muß die Erziehung möglichst steuern, wenn der Mensch zur vollen Entwicklung seiner Anlagen und Kräfte gelangen soll. Denn das ist das allgemeine Gesetz der Entwicklung und vollen Wirksamkeit zusammenwirkender Kräfte, — sowohl in den einzelnen Menschen, als in den Gesellschaften der Menschen —, daß die oberste Kraft den Normalpunkt des Wirkens aller Kräfte bestimmen muß, wenn alle Kräfte ihre angemessene Wirksamkeit erhalten, das Wesen und die Gesellschaft der Wesen die höchste Entwicklung der Kräfte finden sollen. — So lange die höchsten Ideen der menschlichen Vernunft, die Idee der reinen Moralität und Religiosität, mit der Idee des natürlichen Rechtes im Bunde, daher nicht die herrschenden Ideen und Leitsterne für die Menschen werden und sind, ist es mit der Menschheit noch widernatürlich und schlecht bestellt. — Im Menschen muß daher der vernünftige Theil das Ruder führen, und die niedern Kräfte, die körperlichen und die geistigen, dürfen nicht rücksichtslos zu beliebigen Graden gesteigert werden; vielmehr muß immer auf die höchsten Kräfte, namentlich auf die Vernunft, die meiste Rücksicht genommen werden, d. h. es müssen und dürfen die niedern Kräfte nur so gebildet werden, daß sie der Wirksamkeit der höhern nicht nachtheilig, sondern ihr selbst förderlich sind. — Bei dem natürlichen Uebergewichte der sinnlichen Seite des Menschen über die vernünftige ist es darnach die eigentliche und höchste Aufgabe der Menschheit, dies Verhältniß umzugestalten, und die Lösung dieser vielumfassenden und schwierigen Aufgabe der Unterordnung der niedern Kräfte unter die höhern, ist zunächst durch Erziehung bedingt; hier die Hände in den Schooß legen und den Menschen der Versorgung der Natur allein überlassen, heißt ihn verwildern lassen, und das Merkmal der Menschheit zunächst in seinem Innern und dann auch in seinem Aeußern vertilgen.

Jener Zweck wird aber zunächst nur durch möglichste Beherrschung und Beschränkung des sinnlichen Begehrens erreichbar werden, und dann durch positive Erhebung der vernünftigen Natur, welche durch positive Erhöhung des höhern Erkenntniß- und Gefühlsvermögens vorzüglich erzielt werden muß. Geht im Gegentheil die Erziehung

von dem Grundsatze aus, daß man allen einzelnen Kräften die an sich mögliche Entfaltung müsse zukommen lassen, oder von dem Grundsatze, daß nur die niedern Kräfte, die körperlichen und die niedrigsten geistigen Kräfte der Bildung fähig seien, — weil in diesen selbst die Fortschritte mehr augenfällig und leichter sind, welche unter der Hand der Erziehung Statt haben: dann zerstört die Erziehung entweder ihr eigenes Werk und hebt sich im Ganzen selbst auf, oder die Sinnlichkeit gewinnt nach allen Seiten üppiges Wachsthum, und damit Auswüchse aller Art; Leidenschaften sind dann unvermeidlich, wenn die Sinnlichkeit die Zügel führt.

Doch bedarf eine schlechte Erziehung nicht grade des Ausgehens von solchen schlechten Grundsätzen und überhaupt von gar keinem Grundsatze; befolgt sie nur praktisch dieselben, so ist dies eben so zureichend zum schlimmen Erfolge.

Vollends verloren ist der Mensch, wenn er bei schlechter Erziehung überdies noch durch schlechte Beispiele geführt und verführt wird. Wer den Knaben zur Theilnahme an der eignen Schändlichkeit bestimmt, oder wer auch nur als Erzieher oder Vater mit Wohlgefallen vor den Kleinen von den eigenen Bubenstreichen und Schandthaten sprechen kann, wozu seine Leidenschaften ihn hinbrachten, der hat genug gethan, um die Kleinen zu instigiren, daß sie in Zukunft hinter ihm gewiß keinen Schritt zurückbleiben, eher es ihm zuvorthun.

§. 264.

Nachtheilige Einflüsse der Leidenschaften und Nothwendigkeit ihrer Vermeidung und Bekämpfung.

Abgesehen von dem allerwichtigsten, oder richtiger: von dem allernachtheiligsten Einflusse, den alle Leidenschaften unausbleiblich auf den moralischen Zustand der einzelnen Menschen und der Gesellschaft ausüben müssen, und abgesehen davon, daß deßhalb ihre Vermeidung, rücksichtlich ihre Ausrottung, von der Pflicht geboten sei: so finden wir uns auch schon von der Klugheit und dem sinnlichen Be-

gehrungsvermögen selbst angewiesen, denselben zu steuern. (Ueber den Grund ihres zerstörenden Einflusses auf Moralität sieh' unten den zweiten Abschnitt).

Die Leidenschaft, als eine über das ganze Innere des Menschen sich ausbreitende Verfassung und Hinleitung aller Kräfte auf ihre Objekte, führt nothwendig zu leidenschaftlichen, übermächtigen Begierden und Aufwallungen; diese aber als Abnormitäten können uns nur blenden im Handeln, wie im Erkennen, und alle unsere Kräfte zuletzt nur schwächen und zerstören. Man hat es der (leidenschaftlichen) Liebe zur Unehre nachgesagt, daß sie blind mache; es gilt aber von jeder Leidenschaft aus denselben, und bei manchen aus noch hinzutretenden andern, Gründen in demselben Grade, worin es bei der Liebe wahr ist. Die Leidenschaft hat höchstens nur den Charakter der einseitigen Klugheit; in ihrem Elemente zeigt sie sich nicht selten verschlagen listig und gar schlau; — die Geschichte mancher berüchtigten Kabale, die der Leidenschaft diente, zeigt dies augenfällig; die Leidenschaft ist verschlagen, listig und schlau, um so mehr, je mehr sie den häßlichen Charakter der Kälte an sich trägt, wie dies mit der Habsucht, dem Geize, der Spottsucht und Rachsucht nicht selten der Fall ist; — aber über die einseitige Klugheit, namentlich in so weit sie sich nur in der Wahl und Anwendung der Mittel wirksam beweiset, kommt sie nicht hinaus.

Nächst dem unmittelbaren moralischen Nachtheile ist derjenige Einfluß der schlimmste, den die Leidenschaft so verbreitet ausübt auf unser Urtheil, das eigentliche Erkennen und Dafürhalten; sowohl im Allgemeinen wirkt sie darauf sehr nachtheilig ein, als auch, und zwar am allermeisten, in Betreff derjenigen Gegenstände des Erkennens, welche die Objekte der Leidenschaften selbst berühren, und deren richtige Erkenntniß einen moralischen Ernst und ein reines Gemüth erfordert; nämlich die Gegenstände der sinnlichen Neigungen selbst, dann die Gegenstände der Sittlichkeit, des Rechts und der Religiösität. Dieser Einfluß erstreckt sich daher in den ersten Einfluß auf den moralischen Zustand selbst wieder hinein, und ist desto schlimmer, da er sehr versteckt ist. — Wegen der Macht, welche die Leidenschaft auf den Willen ausübt, den sie sich dienstbar zu er-

halten sucht, übt sie zugleich den mächtigsten Einfluß auf das Urtheil aus; denn was unsern Willen zu etwas reizt und zieht, ist auch zugleich der mächtigste Reiz, zu Gunsten des Willens die Sache nur von jener Seite anzusehen, von welcher sie dem Willen zusagt; — zudem ist ja das Geschäft des Erkennens auch deßhalb sehr abhängig vom Willen, weil seine Fortsetzung und Vollendung, wie die der Erinnerung (§. 82.), fast gänzlich Sache der Willkühr ist. Verstand und Vernunft müssen in dieser einseitigen und schiefen Richtung an der gehörigen Gleichmäßigkeit im Wirken unendlich geschwächt werden, besonders weil diese ihre Mißleitung grade so zur Gewohnheit und habituell wird, als die Leidenschaft schon selbst habituell ist; das Erkennen beider wird immer weniger scharf, bestimmt und ausführlich. Am meisten wird die Einseitigkeit und Beschränktheit ihres Wirkens dadurch herbeigeführt, daß die Leidenschaft gewisse Arten der Begierden herrschend und bleibend macht; denn dadurch erlangen wir die Gewohnheit, bei dem geringsten Anlasse den Faden unseres Nachdenkens fallen zu lassen, in die Phantastereien unserer Einbildungskraft zurückzusinken, deren Gravitationspunkt dann in dem Objekte unserer herrschenden Lust gelegen ist; haben wir aber unsern Gedankenlauf nur erst halb gebrochen, um unserm Lieblingsthema nachzuhangen, so läßt der neue Gedanke nicht leicht nach, bis das geliebte Bild voll ausgemalt ist, und wir uns in unsere volle Seligkeit hineingeträumt haben.

Daher verrathen, wie auch schon anderswo bemerkt wurde, diejenigen Menschen, welche leicht den Faden des Gespräches verlieren, und auf Nebenwegen wandeln, wo die Unterredung ein ganz anders Ziel verfolgen will, — daß sie im Dienste irgend einer Leidenschaft wirken. Die Sprache bezeichnet dies sehr gelinde durch den Ausdruck Zerstreutsein, um nicht den schlimmen Charakter zu offen anzudeuten, worauf die Zerstreuung schließen läßt. So werden also Verstand und Vernunft habituell geschwächt und zu gesunden Urtheilen immer mehr unfähig, je mehr die Leidenschaft herrscht. Sie sind zwar wirksam, wenn die Leidenschaft kalter Natur ist, (also nicht einmal immer wirksam in der Leidenschaft), aber sie sind der Leidenschaft

dienstbar oder werden es doch nach und nach und hören in demselben Grade auf, im Allgemeinen und gleichmäßig und intensiv stark wirken zu können.

Offenbar werden Verstand und Vernunft und Gefühl am allermeisten leiden müssen in Betreff der Erkenntniß über Dinge, des Interesse für Dinge und der richtigen Schätzung von Dingen, welche mit der Leidenschaft nicht harmoniren; z. B. in der Erkenntniß, wie in der Erfüllung der Pflichten; ja es kann dies so weit gehen, daß der Mensch sogar mit Willen und Wissen eine Aversion nährt gegen alles Nachdenken darüber, um von da aus nicht weiter unangenehm belästigt zu werden; — gemeiniglich wird solche Aversion nur geheim und unwillkührlich genährt.

Wie sehr verschieden sind daher nicht die Urtheile des Geizigen über die Pflicht der Unterstützung Anderer von den Urtheilen derer, die im Wohlthun ihre größte Wonne finden? Wie so ganz anders urtheilt nicht der Wollüstling über die Pflicht der Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung, als der leidenschaftlose, ruhige und mäßige Mann? Blindlings stimmt der Verliebte den Meinungen seiner Geliebten bei, und der Ehrgeizige den Ansichten derer, die ihm Ehre erweisen. — Rousseau schrieb aus Ehrgeiz die Preisschrift über die Nachtheile der Wissenschaften; die Paradorie schien geeignet, zu Ruf zu bringen, und der Ehrgeiz leitete das Urtheil; als sein Ruf begründet war, ward sein Urtheil auch zur Ueberzeugung bei ihm, was es anfangs gar nicht war; denn er gestand selbst, daß er anfangs nur geschrieben habe, um in Ruf zu kommen. (Lettres sur l'imagination p. 83.) — Die leidenschaftlichen Spieler sind gemeiniglich abergläubisch in Sachen des Spiels und zwar nicht selten in hohem Grade, während sie außer ihrer Leidenschaft nichts so wenig sind, als dies. „Die Leidenschaft, sagt Tiedemann, will Etwas haben, worauf „sie sich stützen kann, um ihrer Unruhe ein Ende zu machen, „und die dadurch aufgewiegelte Phantasie malt auf einen „Augenblick ihr die Möglichkeit, dies hier zu finden, so „lebhaft vor, daß die Vernunft übertäubt wird."

Man darf ungescheut behaupten, daß die Leidenschaft die Richtigkeit und Begründung der Urtheile in Betreff alles dessen sehr herunterstimme, was ihr fremd ist; noch

weit mehr aber in Betreff dessen, was ihr widerstreitet. — Bei der großen Leidenschaftlichkeit der Menschen, den unzähligen Arten der Leidenschaften, die im Menschengeschlechte Wohnung finden, ist nichts so begreiflich, als daß alle Menschen sich irgend ein, wenn auch noch so seichtes, Urtheil anmaßen in Betreff der Wissenschaften, welche mit den höchsten Zwecken des Lebens sich befassen, und daß der Werth dieser Wissenschaften überall da am niedrigsten, gar unter Null stehe, wo die Leidenschaften am mächtigsten dominiren. Denn das liegt dem Menschen nahe genug, daß die Wissenschaften der höchsten Zwecke des Lebens unmöglich die Leidenschaften begünstigen werden, welche nur aus Eitelkeit stammen, in Eitelkeit bestehen und Eitelkeit zu ihrem Ziel und Endpunkte haben. Man mag die Sache nicht, und deßhalb scheut man zwar natürlich und unwillkührlich das Urtheil und die Erkenntniß über die Sache; kommt es aber zum Urtheilen, so gehts in der Leidenschaft den wichtigsten Dingen am schlimmsten.

Der Einfluß der Leidenschaften auf das Erkennen ist auch ein sehr verbreiteter, weil die meisten Erkenntnisse irgend eine Beziehung auf die Objekte der Leidenschaften haben, oder sie doch von der Leidenschaft bald erhalten, und sodann deren schädlicher Einmischung in das Urtheil unterliegen müssen. — Kommt der Leidenschaftliche aber zu andern Ansichten und auf andere Wege, so ist dieser Uebergang gemeiniglich der Schritt zum andern Extreme; — vom größten Leichtsinne des Urtheils in Betreff seiner wichtigsten Angelegenheiten geräth der Mensch in die größte Zweifelsucht und Unschlüssigkeit; von den laxesten Grundsätzen springt er hinüber in den eisernen Rigorismus; vom Unglauben nicht selten zum blinden Glauben; — und so begründet auch umgekehrt die totale Umänderung des Erkenntnißsystemes gewöhnlich leidenschaftliche Abneigung gegen alles das, dem man bisher treuherzig angehangen hatte. — Mir sind Leute bekannt, die sich, obgleich selbst Laien, nunmehr als große lumina in der katholisch-theologischen Welt erachten, die vor nicht gar langer Zeit erklärte Pantheisten der gröbern Sorte waren; jetzt figuriren sie als leidenschaftliche Verfechter des blind-positiven Glaubens und als die erklärtesten Feinde aller Theologen und

Philosophen, die zuvor vernünftig sich überzeugen wollen, daß die Kirche in Sachen des Glaubens eine zuverläßige Autorität sei, bevor sie selbe als solche respektiren *). — Es ist eine alte und ziemlich allgemein geltende Bemerkung, daß Konvertiten in derjenigen Kirche, wozu sie übergetreten sind, die schroffsten Gegensätze gegen ihre verlassene Kirche am meisten lieben; daß sie auch in der neuen Kirche am allermeisten als Ketzerriecher fungiren zu müssen glauben; es gibt ehrenvolle, aber seltene Ausnahmen.

Jene Einflüsse auf unsere Ansichten sind von Seiten der Leidenschaften um so mehr zu erwarten, da sie in der Regel die stärkern Affekte in ihrem Gefolge haben, welche schon von selbst den Verstand blenden und das Urtheil mißleiten. So führt uns überspannte Furcht nicht selten zu Urtheilen, worüber wir nachher uns selber auslachen; so auch übertriebene Aengstlichkeit in Gewissenssachen, die zum Wahnsinne führen kann.

Die Entdeckung eines Irrthums in den bis dahin fürwahrgehaltenen Erkenntnissen führt den Leidenschaftlichen, sowohl wegen des Aergers, als auch wegen der Furcht, in diesen Dingen am Narrenseile herumgeführt zu sein und es noch länger zu werden, leicht dahin, daß er das Korn mit der Spreu verschüttet, und alle Beweisgründe für derartige Erkenntnisse ungeprüft von der Hand weiset; — die wichtigsten Wahrheiten gelten dann als Thorheiten

*) Wie sehr die Leidenschaft das Urtheil blenden könne, das sieht man vielleicht am klärsten an einigen Beurtheilungen, welche neulich die philosophische Einleitung in die christkatholische Theologie von Hermes ꝛc. in mehreren — sehr katholisch sein wollenden — Zeitschriften erfahren hat. Bosheit in der Verdrehung und Blindheit im Verstehen zeigen sich darin so grell, daß man nicht zu entscheiden vermag, ob man der einen oder der andern von ihnen größern Einfluß auf das Referat darüber beimessen soll. Die anonymen und lichtscheuen Scribenten gehen als Parthei an die Sache, die ihnen a priori verfaßt ist, mindestens dummer scheint, als sie sich selbst vorkommen; ihre Abneigung gegen den Verfasser, den sie in der öffentlichen Achtung so hoch über sich selbst gestellt sehen, wird Leidenschaft gegen die Sache, um so leichter, weil sie deßhalb schon zuweilen prostituirt wurden; und daher....

und als eitle Vorurtheile; die kurzsichtigsten Irrthümer dagegen leicht als volle und unläugbare Wahrheiten, wenn sie nur recht grell gegen die früher geglaubte Wahrheit abstechen; — Alles um so leichter, je weniger jene fraglichen Erkenntnisse den Lüsten schmeicheln, welche nun als Wahrheiten gelten sollen. — Es ergibt sich daraus die Klugheitsregel, da um so behutsamer und sorgfältiger abzuurtheilen, wo man zur Einsicht in frühere Irrthümer gelangt ist; der Eifer gegen den Irrthum führt den Menschen leicht zu weit, weil er zu heftig und rasch führt, und dies, weil dem Menschen in Allem nichts so hinderlich sein kann, als der Irrthum, weßhalb er diesen sogleich leidenschaftlich flieht.

Unstreitig sind wieder viele Menschen auf jenem Wege, und je leidenschaftlicher sie sonst in Allem waren, desto eher, zur Abneigung gegen das Studium der Philosophie und eben so der Theologie hinübergekommen. Sie haben sich zu gewissen Zeiten wohl damit befaßt, und waren darin übel, vielleicht auch besser, als sie später glaubten, unterrichtet; sie haben später eingesehen oder doch einzusehen geglaubt, wie in dem ihnen vorgetragenen Erkenntnißsysteme hie und da Irrthümer und Lücken lagen; — Philosophie und damit verbundene Theologie wurden ihnen nun wieder um so leichter verhaßt, je mühsamer ihre Beschäftigung damit gewesen war, und je mehr ihre sinnliche Natur sich durch die Kontemplation der höhern Zwecke des Lebens beschränkt fand, worauf diese Wissenschaften allein abzwecken. Vollends mußte mitunter dort diese Abneigung gesteigert werden und selbst in tolle Wuth ausbrechen, wo die äußere Ordnung der Dinge sich so gestaltete, daß man ohne den Titel der Moralität und Religiösität vorweisen zu können, doch angesehen und geehrt sein konnte, es sogar um so mehr war, je mehr Opfer man dem Zeitgeiste brachte in der Apathie gegen Alles, was nur irgend einen religiösen, oder selbst nur einen ernsten philosophischen Anstrich hatte! — Sonst mag man in Allem recht herzlich dumm sein, das wird (oft aus Sympathie und Eigenliebe) nicht so übel genommen; religiös sein, und selbst nur auf ernste und gründliche philosophische Ansichten ausgehen und darin dann allein Recht haben wollen, das heißt bei Vielen

in der großen Welt nun auch Dummheit; aber dies ist eine Dummheit, welche man nicht verzeiht; sie ist den Meisten tout à fait contre coeur *).

So nachtheilig wirkt die Leidenschaft, wirkt jeder sinnliche Hang, wirkt alle Leidenschaftlichkeit auf unser Urtheil; — daraus folgt, wie richtig und weise die Regel sei, im Zustande aufgeregter Leidenschaft, der heftigen Begierde und des Affektes sich allen Urtheils, namentlich aber in den wichtigsten Dingen, zu enthalten; der Rückblick auf die albernen Thorheiten früherer Urtheile, die man in ähnlichen Zuständen fällte, der öftere, recht lebhafte Gedanke daran wird dafür sehr wirksam sein.

Daß die Leidenschaft eben so nachtheilig auf unser Gefühl und Interesse wirken müsse, als auf die Erkenntniß, ist schon angedeutet; es hängt ja auch überdies unser Interesse für Dinge meistens ab von der Ansicht, die wir über die Dinge hegen; wie sehr aber der Wille darunter leiden müsse, ist daraus klar, daß sie ihm nur eine Richtung beläßt. Daß überhaupt der Mensch, zunächst als Seelenwesen, und dann auch dem Leibe nach, darunter erliegen müsse, ist daraus klar, daß sie einen widernatürlichen Zustand begründet, oder ein solcher selbst ist. Unsere Psyche ist nur dann in einem ihr angemessenen Zustande, wenn sie gleichmäßig nach allen Richtungen hin wirksam sein kann, d. h. wenn die höchsten Ideen und Funktionen derselben der Normalpunkt sind für alle ihre Bestrebungen und Thätigkeiten; dies von der Natur geforderte Verhältniß der Kräfte hat in der Leidenschaft aufgehört; es ist ein unnatürliches Verhältniß eingetreten. Was aber un- und widernatürlich ist, kann nur der Zerstörung entgegeneilen und ihr entgegenführen, und muß bald erliegen; — bei aller Leidenschaft ist dies um so mehr der Fall, je völliger sie und ihre zugehörigen Begierden den Körper aufregen, in diesem sich ausprägen und ihn unnatürlich entstellen. — Traurig aber ist es, daß von Geburt an die Sinnlichkeit im Menschen so gewaltig stark, die Vernünftigkeit so schwach

*) Nun findet vielleicht wieder ein oder anderer Rezensent, der mehr, als ich, mit dem Zeitgeiste sympathesirt, den hier wehenden Geist sehr unheimlich. Mag er es!

ist, und daß hiedurch Leidenschaftlichkeit und die Leidenschaften so sehr befördert werden. — Die Sünde Adams, so lehren die Theologen, hat der Sinnlichkeit die Uebermacht gegeben, und dadurch, so lehren Manche aus ihnen, ist der Tod in die Welt gekommen; sollte dies nicht ganz richtige Konsequenz, und diese Lehre nicht selbst psychologisch, philosophisch und insbesondere naturphilosophisch begründet sein? Doch wir wollen unsere Konsequenzen so weit nicht ausdehnen, wohl wissend, wie wenig Sicherheit ein bloß psychologischer Schluß hier geben würde.

Endlich bemerken wir noch, daß die Leidenschaft, weil sie überall nur auf Eins hingerichtet ist, sich die vielen Freuden des Lebens abschneidet, die an sich unschuldig sind; daß sie sich manche vergällt und alle schwächt; daß sie durch ihre Objekte immer weniger befriedigt wird, einem Abgrunde gleich, der immer weiter aufklafft, je mehr Schutt man hineinwirft, der nur die Unterlagen weiter zurückschiebt und die Bande bricht, welche die Wände noch zusammenhalten; — daraus entspringt im Menschen nach und nach eine übergroße Leere, mit ihr peinigende Unruhe, und ein Ueberdruß am Leben, der gar nicht selten in Verzweiflung dem Leben ein Ende macht, besonders wenn Gewissensbisse die Ruhe noch mehr zerstören, und der Mensch sich für zu sehr versunken hält, als daß er sich noch retten könnte.

§. 265.

Zusammenstellung der Ursachen dieser Nachtheile.

Stellen wir die Gründe dieser nachtheiligen Wirkungen der Leidenschaften zusammen, so sind sie meistens in Folgendem enthalten:

1) Die Leidenschaft fixirt bleibend und fast ausschließlich die Aufmerksamkeit auf diejenigen Gegenstände, die sie berühren, und in Allem werden wir daher stets hingeleitet auf jene Seite der uns beschäftigenden Dinge, wornach sie wieder mit unsern Leidenschaften verwandt sind; alle andern, auch die wichtigsten Seiten der Dinge werden darüber übersehen, oder sie werden schief und höchstens oberflächlich

angesehen. — Personen, die sich leidenschaftlich lieben, achten nur auf die Vorzüge, während die Schattenseiten der Charaktere übersehen werden, und es sogar Mühe kostet, die Aufmerksamkeit darauf hinzulenken.

2) Die Einbildungskraft bekommt darin zu viele Nahrung und wirkt daher zu leicht mit ihrer täuschenden Lebhaftigkeit. — Die Vorstellungen, welche in dem leidenschaftlichen Begehren, in dieser heftigen Gemüths-Agitation aufkommen, sind gewöhnlich lebhaft, weil sie unser Interesse für sich haben; so daß wir in ihnen leicht übermäßig schwärmen, und sie als Vorstellungen von gegenwärtigen, oder doch von wirklichen Dingen erachten. Es fließt in solchen Momenten dann ein Strom von Vorstellungen durch die Einbildungskraft, der den Verstand verwirrt, das Gleichartige mit Ungleichartigem, das Gleiche mit Ungleichem verwechseln läßt; denn das Gedränge beim Zusammenflusse der Vorstellungen läßt den Menschen nicht gehörig zu sich kommen. Auffallend bemerkbar ist dies in jeder heftigen Begierde, womit das Bewußtsein der Pflichtwidrigkeit der Handlung sich verbindet. Wir vergessen in solchen Augenblicken sogleich, was wir noch kurz vorher gedacht haben; nichts bleibt hangen, bis wir im Taumel handeln. — Ein Aehnliches gilt auch von den Affekten, den gewöhnlichsten Begleitern der Leidenschaften. Wir können nicht schnell genug die Worte finden, um unsern Zorn auszulassen, und die einzelnen Worte fließen uns viel zu langsam und werden halb abgebrochen. Jedoch gilt dies nur von den excitirenden Affekten, nicht von den deprimirenden; — im Zustande der affektvollen Trauer z. B. können wir weder den mitgetheilten Vorstellungen die Lebhaftigkeit geben, die sie haben müßten, um uns zu zerstreuen, noch auch der Reproduktion die Reichhaltigkeit der Bilder geben, die den Vortheil der Lebhaftigkeit der Bilder ersetzen könnte; wir sind deprimirt und zu langsam und zu tief fühlend, als

daß wir in der Richtung zum Anschauen bedeutend wirksam sein könnten.

3) Es mischen sich unsere Gemüthsstimmungen der Zuneigung und Abneigung in unser Urtheil; — so sieht der Menschenfeind, ein Timon, alle Schattenseiten der Menschen durch düstere Vergrößerungsgläser, während die Liebe jede Schwäche sanft mit ihrem Schleier bedeckt. So loben wir dieselbe Handlung bei solchen Personen, denen wir leidenschaftlich zugethan sind, und tadeln sie an Andern, die wir nicht leiden können. Die Leidenschaft vergrößert und verkleinert, schminkt, verschleiert, bekleidet, entstellt, entblößt und entkleidet, — Alles nach Zuneigung und Abneigung, nach Lust und Unlust.

4) Die Leidenschaften sind Seelenkrankheiten; sie sind abnormale Gemüthszustände, welche ihre nachtheiligen Rückwirkungen schon als solche in allen Funktionen der Seele im Erkennen, Fühlen und Begehren müssen verspüren lassen; welche die ganze Seele nach und nach schwächen und zu Grunde richten, selbst auch den Körper inficiren müssen, der von Natur aus nur zum Dienste der Seele gemacht ist, in so weit diese in Allem gesetzmäßig wirkt. — Tritt in der Natur eine Abnormität ein, dann ist nicht abzusehen, wo der Gräul der Verwüstung sein Ende nehmen werde; — in uns ist leider die Sinnlichkeit eine solche Abnormität geworden, und daher ist alles Unglück zu datiren.

Anm. Wir wollen durch diese ganze Darstellung nun keineswegs behauptet haben, daß die Leidenschaften von keiner Seite etwas Gutes haben; jedoch meinen wir, daß man die Vortheile derselben nicht gar hoch anschlagen dürfe, daß sie aber auf keinen Fall die vielfachen Nachtheile aufwiegen können. Es scheint uns auch eine ziemlich leere Deklamation zu sein, wenn Tiedemann sagt: „Ohne Leidenschaf-„ten würden die Menschen nie geworden sein, was „sie sind;" — das soll heißen: auf ihre jetzige Höhe gekommen sein, wie aus dem Folgenden erhellt; denn sonst ist es nur zu wahr; — „ohne sie

„würden die Menschen sich über die Thiere nicht „beträchtlich erhoben haben, ohne sie nichts Großes „und Erhabenes ausgeführt haben. Durch kalte „Vernunft lassen sich die Hindernisse nicht alle be„seitigen, welche der möglichst hohen Ausbildung „unserer Kräfte entgegen stehen, weil in ihr nicht „die erforderliche Heftigkeit (Kraft und Ausdauer?) „des Bestrebens enthalten ist, und sie allein uns ge„wisse Genüsse nicht durchaus entbehrlich macht *)." — Wir werden tiefen unten bis zur Evidenz klar sehen, daß wir es grade den Leidenschaften zu verdanken haben, warum unsere Vernunft so schwach ist, und daß der Grund, warum das Erhabene und wahrhaft Große so selten ist, grade wieder in den Leidenschaften gelegen sei; daß sogar dasjenige Große und Erhabene, was aus Leidenschaften entsprossen ist, wahrhaft winzig und kleinlich erscheinen müsse, wenn man an diesen seinen Ursprung zurückdenkt. Die Leidenschaft ist immer pragmatisch verderblich, wie moralisch verwerflich.

§. 266.

Verhütung und Bekämpfung der Leidenschaften. (Praktische Pathologie).

Wegen der in den vorigen §§. angegebenen und um anderer nachtheiliger Einflüsse willen, welche die Leidenschaften auf unser gesammtes Sein und Wirken ausüben, vorzüglich aber wegen der moralischen Nachtheile derselben, ist es erforderlich, die Mittel der Verhütung und Bekämpfung derselben kennen zu lernen. Die Lehre hierüber macht wieder einen Theil der schon genannten Pathologie (§. 257. S. 354) aus, und zwar den praktischen Theil derselben, die praktische Pathologie. Denn so wie im ersten

*) Handbuch der Psychologie. S. 226. — „Die Kraft, „welche die Leidenschaft gibt, ist nur eine Kraft der Spann„ung, keine wahre Lebenskraft; und der Verstand, den sie „gibt, ist nur der enge Verstand der Klugheit, nicht der „weite, freie Verstand der Vernunft." Suabedissen, Grundzüge der Lehre vom Menschen. S. 225.

Theile die Erkenntniß des Wesens, der Arten und der Einflüsse der Leidenschaften Gegenstand der Pathologie sind, vorzüglich um sie darnach zu erkennen, also hauptsächlich und zunächst zu theoretischen Zwecken, so dient die Erkenntniß der Mittel der Verhütung und Bekämpfung der Leidenschaften doch zunächst, und hauptsächlich dem Leben, der Praxis und den praktischen Zwecken. — Ohne hier nun eine ausführliche praktische Pathologie zu bezwecken, wollen wir jedoch den Hauptinhalt der hieher gehörigen pathologischen Lehren kurz angeben.

Er besteht in Folgendem:

1) Weil Angewöhnung an gewisse Richtungen im sinnlichen Genusse der vorzüglichste, stärkste Grund der Leidenschaften ist, so hat man sich am meisten zu hüten, irgend einen, von der Natur nicht bleibend geforderten, Genuß dadurch zum Gegenstande des Bedürfnisses zu machen, daß man sich an ihn gewöhnt; — was die Natur bleibend fordert, z. B. einfache Speise und Trank, wird nie Objekt der Leidenschaft; so wenig dies im Menschen, als es im Thiere überhaupt Leidenschaften geben kann. Die Bekämpfung durch Selbstbeherrschung ist hier noch am leichtesten in den Anfängen der Begierden und Neigungen; und in Betreff derjenigen unordentlichen Begierden, welche schon einen Hang bestimmen können durch zuweilige unzeitige und naturwidrige Befriedigung, ist grade die Verhütung der ersten Anfänge am meisten nothwendig. Ovid räth als Mittel gegen die Leidenschaft der unordentlichen Liebe an, was hier allgemein gilt:

Principiis obsta; sero medicina paratur,
Cum mala per longas invaluere moras.

2) Ist eine leidenschaftliche Hinneigung zu Etwas im Entstehen oder schon wirklich, so hüte man sich vor dem Erwachen der vollen Begierlichkeit, und vor der Anregung der Begierden. — Die Gelegenheit macht Diebe, aber nicht bloß Diebe und Räuber, sondern leidenschaftliche Menschen aller Art. Wir werden daher alle Gelegenheiten sorgfältig zu vermeiden haben, welche uns die Vorstellungen der

Dinge unserer Sehnsucht nahe legen, werden den Objekten selbst aus dem Wege gehen und die Vorstellungen möglichst meiden müssen, welche wegen der Koexistenz oder Verwandtschaft die Vorstellungen jener Objekte ins Leben rufen können. Sind die Gelegenheiten der Befriedigung der zur Leidenschaft stimmenden Begierden da, oder sind die Vorstellungen von den Gegenständen der Wünsche eingetreten, oder auch nur im Anrücken: so zaudere man nicht und greife alsbald mit Ernst und Anstrengung zu den geeigneten Waffen; dieser Feind unserer Ruhe hat uns schon besiegt, wenn wir ihn nur wollen nahen sehen. Die besten Waffen sind hier jene Vorstellungen, die uns anderswohin zerstreuen; die Vorstellungen anderartiger, wichtiger und uns interessirender Gegenstände: die Wegwendung der Aufmerksamkeit vermittelst der Hinkehr des Gesichts nach einer andern Seite hin; Abänderung der körperlichen Stellung; anstrengende körperliche Beschäftigung; Spazierengehen; Unterredung mit Menschen; Gesang, Musik; — Alles dies schwächt dann nicht allein unmittelbar unsere Begierde, indem es unsere Kräfte theilt und verschiedentlich richtet, da sie sonst in der leidenschaftlichen Begierde koncentrirt wirken, sondern auch mittelbar, indem die anderartigen Vorstellungen uns zu andern Wünschen und Begierden führen. — Diese Mittel dienen aus gleichem Grunde auch wieder zur Unterdrückung der Affekte: zähle erst die Knöpfe an deinem Rock, ehe du im Eifer handelst, sagt eine alte goldene Regel; nöthige den Zornigen zum Sitzen, so ist der Affekt schon gebrochen; er verliert seine Bahn. — Müssiggang ist aller Laster Anfang; so wie die Thätigkeit zerstreut und theilt, so konzentrirt die Muße Alles, was der Begierde zusagt, in eine Größe. — Künste und Wissenschaften wirken auch als solche Zerstreuungsmittel heilsam gegen Seelenkrankheiten; es ist bei bleibender Beschäftigung mit ihnen überdieß sehr vortheilhaft, auch in körperli-

chen Arbeiten sich geistige Abspannung und Erholung zu suchen.

3) Man hüte sich, die Befriedigung aller nur Lust bezweckenden Begierden an bestimmte Tageszeiten zu knüpfen; suche öfter dringende Geschäfte in die Stunden des Tages zu verlegen, in welchen man gewohnt ist oder wird, gewissen Vergnügen nachzugehen; es bricht dies die Macht der Gewohnheit und darin der Leidenschaft in demselben Grade, als sie durch Einhalten von solcher äußern Ordnung noch gestärkt wird.

4) Man suche die entstandene Neigung zu theilen, statt der gewohnten Genüsse suche man öfter andere auf, welche an sich weniger oder gar nicht schädlich wirken, vielmehr edlere Bestrebungen befördern. — Der Mensch wird so wenig auf einmal von der Leidenschaft frei, als sie auf einmal in ihm entsteht; Sprünge sind hier in der Befreiung meistens unsicher und gefährlich, nur allmälige Ableitung erreicht sicher ihren Zweck. — „Menschen, die an Leidenschaften leiden, muß man vor Allem dahin zu bringen suchen, „daß sie an etwas Anderes, sei es, was es wolle, „wenn es nur ein Erlaubtes ist, ein lebhaftes Interesse gewinnen; weil dadurch der Trieb (die „Neigung) nach dem Angenehmen mehr vertheilt „wird; die Begierden und Gedanken von den Gegenständen des Begehrens mehr abgezogen werden; „das Leben wieder etwas Angenehmes für sie erhält; „für die beständigen Entsagungen und Kämpfe einiger Ersatz gegeben wird; der Geist ermuntert „wird, und sodann die Lust und Fähigkeit zum „fortgesetzten Widerstande vermehrt wird. Das „Dienlichste hierfür sind die Freuden der Freundschaft, des geselligen Umganges mit guten Menschen und der Naturbetrachtungen, wenn das Gefühl nicht darwider abgestumpft ist; denn, da „diese feinere und geistigere Vergnügen sind, so „kann der Geschmack an den grobsinnlichen geschwächt und sodann das Gemüth für die höhern „Freuden eines sittlichen Wandels empfänglicher

„gemacht werden *).“ — Oft muß man die Ausbrüche von einer Leidenschaft aufhalten durch Anregung von Begierden, die einer andern Leidenschaft zugehören, muß die Rachsucht hemmen durch Instigirung des Ehrgeizes, und so die eine Leidenschaft durch die andere brechen, wie in manchen körperlichen Krankheiten das ein Gift das andere vertreiben muß.

5) Man versage sich oft reizende Genüsse, selbst, wenn sie an sich nicht verderblich sind, um so die Begierlichkeit zu brechen, und zu beherrschen; übernehme öfter lästige Anstrengungen und körperliche Entbehrungen, um den Körper abzuhärten und gegen Verzärtlung zu schützen; — so wie der Körper die Reize des Angenehmen und dadurch die Begierden nähern kann, so wird er in dieser Abhärtung den Kampf gegen die Begierden erleichtern. Jene Schwächung der Sinnlichkeit im Allgemeinen muß dann um so vortheilhafter zur Bekämpfung der Leidenschaften wirken, als die Genüsse dem Gebiete der Leidenschaft näher lagen.

6) Man suche recht lebhaft die Nachtheile aller Leidenschaften sich vorzuführen; die Thorheit, womit man die meisten und reinern, und deßhalb mehr beseligenden, Freuden des Lebens oft auf immer der Leidenschaft um ein Spottgeld preisgibt und hinopfert, das dazu im nächsten Augenblick sich als falsche Münze verräth; die gelegensten Momente für solche Betrachtungen sind die ruhigern Augenblicke, in denen eine Begierde ausgetobt hat; — diese Betrachtung führe man aus in besonderer Beziehung auf jene Leidenschaft, der man zugethan ist, oder wofür man Anlage spürt; man wird stets noch eine Menge von Nachtheilen entdecken können, die aus ihr resultiren, und früher oder später die Thorheit bereuen lassen. — Die zuweilige Vorführung der entstalteten Opfer der Wollust ist für Menschen, die zur Wollust hinneigen eine kräftige Arznei, den Keim der Krankheit zu

*) Ueberwasser, Ueb. d. Begehrungsv. S. 212.

vertreiben, auch die schon ausgebrochene Krankheit zu schwächen.

7) Man bemühe sich stets und überall um eine richtige, sorgfältige Schätzung der Dinge; dadurch wird die Blindheit des Urtheils gehoben, welche der Begierlichkeit so außerordentlichen Vorschub thut. Zu diesem Zwecke bedenke man oft die Wichtigkeit der wahren Ansichten über alles Thun und Lassen; dies wird befördert durch Rücksicht darauf, daß Wahrheit immer Wahrheit bleibe und der Irrthum mit seiner Thorheit am Ende doch nicht siegen könne. — Man suche aus Klugheit und Weisheit in sein Urtheil über den Werth der Dinge eher mehr Mißtrauen, als zu viel Zutrauen zu setzen, die mißfälligen Seiten der Dinge, die unangenehmen Folgen, sei es für die Empfindung, oder in dem Verluste der Ehre, die Gefahren u. s. w., klar hervorzuheben mit dem Gedanken, wie wenig die Genüsse uns befriedigen können, denen wir leidenschaftlich nachhangen. — Wenn die Handlungen der Menschen unsere Rachsucht aufregen wollen, sollen wir uns um die Einsicht bemühen, ob in denselben nicht mehr Kurzsichtigkeit, Uebereilung und Schwäche, als Bosheit gelegen sei; ob das auch wirklich Beleidigung sei, was wir dafür halten, und wie jämmerlich kleinlich unser Benehmen erscheinen müsse, wenn es durch Schwächen Anderer zur Leidenschaft fortgerissen werde.— Um unsere Urtheile über die Verhältnisse, worin wir dort stehen, mehr aufzuhalten, uns darin vor Uebereilungen zu hüten, dazu dient wieder die öftere, lebhafte, jedoch nicht falsche, Vorführung der in recht grellen Zügen gezeichneten Abgeschmacktheiten, welche wir uns in frühern Urtheilen haben zu Schulden kommen lassen, die wir in solchen Augenblicken der Aufregung der Leidenschaft fälleten.

8) Mehr als Alles, weil am tiefsten, umfassendsten und dauerhaftesten, wirkt gegen die Festsetzung der Leidenschaften die Reflexion, daß dem menschlichen Streben ein höherer Zielpunkt gesetzt sein müsse und gesetzt sei, als der wechselnde Gesichtspunkt, um

den die kindischen Tändeleien der Sinnlichkeit sich kreisen; — daß alles sinnliche Begehren, wie es in der Leidenschaft vorherrscht, nie und nimmer dem erhabenen Standpunkte zusagen könne, worauf der Mensch mit seiner Würde in der gesammten Natur gestellt erscheint; wie alle Begierden nicht um der Lust willen befriedigt werden dürfen, sondern nur in der Unterordnung der Sinnlichkeit unter diejenigen Zwecke und um derjenigen Zwecke willen, welche der Schöpfer durch unsere Vernunft und durch Offenbarung unserm Willen als die höchsten Zwecke vorgesetzt hat. — Mit der Leidenschaft ist die Erreichung unserer sittlichen und religiösen Bestimmung unvereinbar, und die wirksamsten Heilsmittel des positiven Christenthums sind grade gegen die ungeordnete Sinnlichkeit gerichtet; dieses sollte doch den Menschen zum Ernste vermögen und über die Eitelkeiten der sinnlichen Genüsse erheben. Die Tröstungen der Religion werden seinen Muth beseelen, seine Kräfte stärken und ihm zum Ziele verhelfen, wenn er nur feste Ueberzeugung in Sachen der Sittlichkeit und Religion sucht und nährt, und dann mit demjenigen Ernste und der Beharrlichkeit ans Werk geht, ohne welche alle genannten Mittel, und gewiß alle denkbaren Mittel, um alle Wirksamkeit kommen.

§. 267.

Schlußanmerkung über das sinnliche Begehren und seinen Umfang.

Das sinnliche Begehren hat seinen Namen vom Sinne und hat diesen Namen offenbar von der Mitwirkung des Sinnes zur Entstehung des sinnlich genannten Begehrens. Es ist aber auch offenbar, daß der Umfang des sinnlichen Begehrens viel weiter reiche, als er darnach zunächst nur reichen würde, indem wir auch Dinge und Beschäftigungen mit Dingen sinnlich begehren können, wobei die äußern Sinne nicht mehr mitwirken; — der innere Sinn aber kann um seiner Natur willen daran gar keinen Antheil haben; — man denke nur an die Begierde nach Ruhm und Ehre.

Welche Beziehung auf unsere Sinne liegt in dieser Begierde? Gar keine. Grade so aber, wie nach §. 214. der Begriff der sinnlichen Gefühle weiter reicht, als der Begriff von Gefühlen, welche in der angemessenen Erregung eines Sinnes oder aller Sinne gelegen sind, so auch geht es mit dem Begehren, und zwar hierin noch mehr; denn die wenigsten Begierden, die sinnlich heißen, haben die Erregung des Sinnes als des Wahrnehmungsvermögens zu ihrem Ziele, oder fänden auch nur ihr Ziel in Wahrnehmungen; vielmehr liegt ihr Ziel nur in dem sogenannten sinnlichen Gefühle, dessen Bezeichnung wir §. 214. entwickelt haben, und von diesem ihrem Ziele ist der Umfang der Bedeutung des sinnlichen Begehrens weiter zu bestimmen.

Ganz konsequent ist es nun aber, wenn die psychologische Sprache auch alles dasjenige Begehren unter den Namen des sinnlichen mitbefaßt, was damit innerlich gleichartig erscheint; also alles dasjenige Begehren, worin die Lust und das Angenehme der Zweck ist; dies aber ist der Fall auch in dem Streben nach ästhetischer Unterhaltung, und eben so kann es in intellektuellen und selbst in sogenannten moralischen Bestrebungen gelegen sein.

Das ästhetische Wohlgefallen, obwohl an sich uneigennützig, steht doch in solchem Verhältnisse zur Erregung sinnlicher Gefühle, daß es auch sinnliche Lust erregen kann, weil es nämlich die Erregung auch der sinnlichen und organischen Kräfte nach sich zieht; wir verweilen auch gern und mit Lust in der Betrachtung des Schönen und Erhabenen. Die ästhetische Lust scheint sogar allein durch die, damit im Angenehmen verbundene, sinnliche Lust Gegenstand des Begehrens werden zu können, weil es keinen besondern ästhetischen Trieb gibt, und nur durch die Ingredienz des Angenehmen das Schöne eine Beziehung auf den Trieb erhält, so daß wir es zu erhalten und zu besitzen streben können. Die ästhetischen Begierden und Bestrebungen zählen wir wegen dieses ihres Charakters zu den sinnlichen; jedoch nicht aus diesem Grunde allein, sondern auch noch aus dem Grunde, weil die Quelle des ästhetischen Wohlgefallens in der Erregung und angemessenen Unterhaltung der Einbildungskraft gelegen ist (sieh' §. 227.), welche dem sinnlichen Theile des Menschen angehört.

In solcher Verbindung mit dem sinnlichen Triebe kann auch der Schönheitssinn in seinen Genüssen sehr starke und heftige Begierden, auch Neigung, Hang und Leidenschaft begründen; — auch kann dann die ausschließliche Beschäftigung mit reizenden Gegenständen der Kunst, das gewohnte Leben in diesen ästhetischen Genüssen, dahin wirken, daß dem Menschen außer dieser Umgebung grade so unwohl ist, als einem Menschen, der in fremden Regionen am Heimweh leidet; dies kann jedoch nur vorkommen, in mehr raffinirten Naturen, denen die groben und rein-sinnlichen Genüsse nicht mehr zusagen wollen.

Aehnliche Rückwirkung auf die Sinnlichkeit hat die intellektuelle Lust, und diese gar aus einem neuen Grunde mehr, weil die intellektuellen Bestrebungen selbst dem Triebe und der Selbstsucht unterthan sein können und es meistens sind. In guten Köpfen und in Genies kann daher auch Hang und Leidenschaft zu ihren Verstandesbeschäftigungen entstehen, welche in dem Grade dann leichter aufkommen und mächtiger wirken, als die Thätigkeiten zusammengesetzter sind, denen das Talent sich hingibt. Es gibt Mathematiker, die sich nirgend seliger finden, als in dem glücklichen Durchführen ihrer zusammengesetzten Kalküls; — es gibt Naturforscher, die sich nirgend seliger finden, als zwischen den zusammengesetztesten Berechnungen über die Ordnung und Verbindung aller Wesen und Welten und Weltensysteme; es gibt andere, weniger sublime und mehr materielle Naturen, die sich schon an Steine und Versteinerungen mit einer Leidenschaft anklammern, welche allen denjenigen unbegreiflich ist, die diese Dinge als die allerentferntesten Nebensachen für die höhern Zwecke alles Wissens erachten; solche meinen dann am Ende wohl gar, daß jene an Herz und Verstand halb versteinert seien, und wissen es gar nicht, wie weit die Ansichten der Menschen über den Werth der wissenschaftlichen Bemühungen von einander abweichen; dieser Werth der wissenschaftlichen Bemühungen — oder das Wohlgefallen, worauf alle Werthschätzung oder Bestimmung eines Werthes von wissenschaftlichen Bemühungen beruht (vg. §. 239.), dieser Werth, der durchaus ein relativer und in keinem Betrachte ein absoluter ist, richtet sich nach den höhern und niedern Zwecken der Menschheit, oder

nach dem Einflusse, den sie auf die Erreichung dieser Zwecke ausüben. Sinnliche Zwecke sind es dann meistens, welche von da an die intellektuellen und wissenschaftlichen Bemühungen zur Leidenschaft und selbst zur Wuth steigern können; das Interesse, was man für den Zweck hat, überträgt man unvermerkt auf die Mittel, wodurch man ihn zu erreichen sucht.

Jedoch entsteht das leidenschaftliche und beharrliche Festhangen an dieser oder jener wissenschaftlichen Bemühung nicht aus der Schätzung nach dem Vortheile, den sie für das niedere und höhere Menschenwohl bringen könnte; von dieser Seite wird es nur so lange motivirt, als die Vorstellung von solchem Vortheile noch mehr verworren und dunkel ist; von da an wirkt vielmehr auch hier wieder Gewohnheit das Meiste, und am merklichsten und frühsten bei ausgezeichneten geistigen Kräften, die in diesem und jenem angemessen unterhalten, und durch reine intellektuelle Lust gefesselt werden. Vergl. §. 232. S. 203.

Auch das Wohlgefallen der Vernunft an Moralität — jedoch nur dasjenige, was sie an der eigenen Würde und Moralität des Subjektes hat — wirkt nach §. 241. S. 241. vielfach auf die Sinnlichkeit zurück und hat ein sinnliches Gefallen in seinem Gefolge. Auch das hieraus entstehende Angenehme — der Herzens- und Gewissensruhe — kann der Mensch sinnlich begehren, und er strebt sogar als sinnliches Wesen nothwendig nach dieser Glückseligkeit; aber nach dieser Seite hin kann man sich kein leidenschaftliches Bestreben und deßhalb auch keine Leidenschaft denken, weil dies Begehren sich selbst im Wege stände, wenn es für das Handeln die Hauptbestimmung enthielte, indem dies die Moralität der Handlung unmittelbar aufhöbe und damit auch deren Wirkung auf die Sinnlichkeit; diese Seligkeit wird uns nur zugegeben, wenn wir das höhere Reich, das Himmelreich, bereits zu unserm Ziele gemacht, oder wenn wir dies zuvor gesucht und erreicht haben; sie kann daher schon deßhalb nur untergeordnetes und beiwirkendes Motiv werden, was das leidenschaftliche Streben darnach sogleich unmöglich macht. Und zudem ist alle Leidenschaft mit Moralität unmittelbar im Widerstreite. — Jedoch diese

Behauptungen können wir erst im zweiten Abschnitte weiter begründen.

Somit schließen wir hier die Lehre vom sinnlichen Begehren und verweisen sowohl für die Vergleichung des Vorgetragenen, als für die weitere Ausführung mehrerer Punkte auf die oft citirten Werke: Ueber das Begehrungsvermögen von Ueberwasser; Versuch über die Leidenschaften von Maaß; Naturlehre der Seele in Briefen von Hoffbauer; psychische Anthropologie von Schulze; Physiologie der Leidenschaften von Alibert, übersetzt von Scheidler. Die beiden erstern Werke verdienen in der Behandlung des Begehrungsvermögen alle Rücksicht, so mangelhaft sie auch im Uebrigen, namentlich in Ansehung des höhern Begehrungsvermögens sein mögen; denn darin theilen sie nur das Loos aller psychologischen Werke ohne Ausnahme, welche dasselbe noch mindestens zur Sprache gebracht haben, — um die vielen andern unberührt zu lassen, welche desselben gar nicht erwähnen. — Je höher die Klassen der Zustände steigen, desto mehr verdienen sie unsere Aufmerksamkeit, und — desto weniger wird sie ihnen geschenkt. Ob nicht auch die Psychologen im Staube wühlen können?

Ende des ersten Abschnitts der Lehre vom Begehrungsvermögen.

Die Lehre vom Begehrungsvermögen.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre vom höhern Begehrungsvermögen.

§. 263.

Bestimmung des Gegenstandes und Nachweise eines höhern Begehrens im Menschen.

Das bisher behandelte Begehren, das sinnliche, umfaßt alles jene Begehren, welches vermöge des natürlichen Triebes angeregt, und dann genährt und bestimmt wird durch die Reize des Angenehmen, wie es durch die Abreize des Unangenehmen in uns abgeändert wird; — und wenn man die Regungen des Triebes ansehen will als subjektiv begründete und motivirte Reizungen zum Begehren, (was wegen der gleichartigen Wirkungen des Triebes und der Reize des Angenehmen zulässig ist,) so läßt sich das gesammte sinnliche Begehren fassen als ein auf Reizen des Angenehmen beruhendes und dadurch motivirtes Begehren. Es besteht dann in einem sich-fortbewegen-Lassen auf dem Wege, auf welchem wir in der Lust schon stehen, als ein Fortbewegtwerden zum Gelüsten, Wünschen, Verlangen, sich-Sehnen nach dem Genusse und nach den Objekten, die sie gewähren.

Soll es nun noch ein anderes und höher stehendes Begehren geben, was psychologisch bekannt werden könnte, so muß es innere Erfahrungen geben, die es bezeugen; und in diesen Erfahrungen muß sich ein Begehren kund geben, daß nicht durch Reize des Angenehmen in uns zu Stande kommt, welches vielmehr sich selbst über die Reize und ihre Macht erhebt, sich so höher stellt; — und weil es kein Begehren gibt, welches nicht auf irgend einem Ge-

fallen beruhete, so müßte dies Begehren sich am bestimmtesten erkennen lassen da, wo Gegenstände eines höhern Wohlgefallens unser Begehrungsvermögen sollicitiren; Gegenstände, die nicht durch Reize und um des Angenehmen willen uns gefielen, kurz Gegenstände des Vernunftgefallens. Vergl. §. 235. u. folgg.

Ein Ansatz zu solchem Begehren findet sich nun unläugbar oft wirklich im Bewußtsein vor in der Form eines Wünschens. So z. B. verlieren wir uns in das Reich der Dichtung, stellen uns einen Charakter vor, der Alles in sich vereinigt, was man als Vollkommenheiten der Charaktere erachtet, lesen etwa einen Dichter, der seinen Helden in solchem Charakter auftreten läßt: in wessen Busen spricht sich hier neben dem Wohlgefallen an solchem Charakter nicht der Wunsch aus: Möchte doch dieser Held erhalten werden! Ja sogar, wenn der Gedanke auflebt: da ist nur Dichtung, dann findet sich eine Anwandlung von Mißmuth und Mißbehagen, daß der Charakter nicht Realität hatte. Jenes Wünschen und dies Mißbehagen verkünden eine Seite in unserm Begehrungsvermögen, die auf Realitäten dieser Art dringt, sollte es auch noch nicht zu einem Bemühen um sie hinkommen.

Ein eigentliches Begehren und Bestreben, etwas wirklich zu machen, findet sich in gedachtem Falle noch nicht vor; vielmehr erscheint dies im Bewußtsein sogleich als abgeschnitten, wo nur die Erkenntniß der Dichtung vorkommt, welche den fingirten Helden als Null darstellt.

Aber in manchen Fällen, in denen wir in uns die Möglichkeit eines Wirkens in Beziehung auf solche Gegenstände des Vernunftgefallens voraussetzen, geht unser Wohlgefallen in ein entschiedenes Zwecksetzen und in ein Wollen wirklich über, und dies wieder in ein Handeln zu Gunsten jenes Gegenstandes; — wir gewahren eine Aufforderung zum Wollen und zuweilen auch ein Hingeben an die Aufforderung; — und jene Aufforderung, welche aus unserm Innersten zunächst hervortritt, diese Forderung, was ist sie Anderes, als ein Begehren? Ist hier ein Begehren, so lebt auch in uns ein Begehrungsvermögen, woraus es hervorgeht.

Ich sehe Jemanden, der mir übrigens ganz unbekannt

ist, oder dem ich, falls er mir bekannt ist, mehr abgeneigt, als geneigt bin, in Lebensgefahr gerathen, die er nicht bemerkt; — ich vernehme in mir laut den Ruf, diesen Menschen auf seine Gefahr aufmerksam zu machen; in diesem Rufe schon liegt ein Ausdruck eines Begehrens nach Erhaltung eines Wesens, das ich der Erhaltung werth oder würdig erachte, und es müßten mich außerordentliche Hindernisse aufhalten, wenn ich nicht auch wirklich dem Rufe mit Willen Folge gäbe.

Ein anderes Mal finde ich mich selbst in Versuchung, durch einen unbesonnenen Streich mich um die Achtung vor mir selbst, und meine Würde eitler Lust zum Opfer zu bringen; nur die laute Donnerstimme, die aus meinem Innern hervordröhnt: Du sollst nicht so, — macht mich noch zur rechten Zeit aufmerksam und schreckt mich von dem Abgrunde zurück, woran ich schwebe. Aehnliches begegnet mir in unzähligen Fällen; und was ich in mir so vorfinde, bekennen Andere oft und laut genug, damit ich es auch in ihnen annehmen könne und müsse; — und sollte jemand nichts Aehnliches in sich vorfinden, so würde mir dies Grund genug sein, seine Natur für eine sehr abnormale zu erklären, sie unter die Raritäten zu zählen, welche im Menschengeschlechte ohnedies schon so manche Klassen bilden; oder auch zu den Wesen, die sich Menschen heißen, aber menschliche Natur verläugnen.

Gleichviel, woher jener Ruf, jene Aufforderung noch weiter stamme, ob sie in meiner Natur ihren letzten Grund habe, oder ob nicht so: der Ruf ertönt zunächst in meinem Innern, bricht zunächst aus meinem Innern hervor, sollte er auch von einem höhern Wesen, meinem Schöpfer, in mi.) hineingetragen sein, und sollte auch so ein höherer Genius durch mich die Aufforderung erlassen. — Ich erkenne hierin ein Vermögen der Aufforderungen, ein zwecksetzendes, und schon darin ein begehrendes Vermögen; ein Vermögen, welches von dem oben behandelten Vermögen so verschieden zu sein scheint, als der Gegenstand des sinnlichen Gefallens von dem Gegenstande des Vernunftgefallens verschieden ist.

Solches Begehren finde ich hier zugleich in zweien ganz verschiedenen Funktionen; ich finde es nämlich zuerst ausgesprochen in einer Aufforderung zu einem Wollen und Han-

deln (rücksichtlich zu einem Nichtwollen und Nichthandeln) zu Gunsten der Menschen; in der Sehnsucht und dem Verlangen, daß ein Wollen und ein Handeln Statt finden; d. h. in einem Zwecksetzen; und dann zweitens in der Folgeleistung gegen das Zwecksetzen, in der Setzung des geforderten Wollens, Handelns ꝛc., d. h. in dem Wollen selbst. Und weil hier wieder, wie beim sinnlichen Begehren (vergl. §. 247. S. 282.), in beiden Momenten ein Begehren im vollen Sinne des Wortes gelegen ist, so legen wir uns hier deßhalb ein Begehrungsvermögen zu für diese beiden Arten seiner Funktionen; ein Vermögen des Zwecksetzens, und der Realisirung des gesetzten Zweckes; in der erstern Funktion erscheint es ganz analog dem zwecksetzenden Triebe, in der zweiten dem Prinzipe des nachfolgenden sinnlichen Begehrens. — Um uns zugleich zu rechtfertigen wegen der Annahme, daß wir hier in Sachen des Vernunftgefallens ein höheres Begehrungsvermögen annehmen, und auch, um dies höhere Vermögen bestimmter zu erfassen, wollen wir die beiden angedeuteten Funktionen desselben weiter auseinander setzen, und dann übergehen zur Betrachtung der Zustände, die auf die Realisirung oder Nichtrealisirung der gesetzten Zwecke weiter folgen.

§. 269.

A. Ueber das Zwecksetzen im höhern Begehrungsvermögen. Forderungen der praktischen Vernunft.

Die Zwecke in Betreff der Gegenstände des Vernunftgefallens kündigen sich von selbst an, ohne zuvor von mir hervorgerufen zu werden; und in dieser Rücksicht sieht das höhere zwecksetzende Vermögen sehr dem sinnlichen Triebe oder auch dem Instinkte gleich. Daher mag es wohl gekommen sein, daß man so oft von einem höhern Triebe in der menschlichen Natur gesprochen hat, von einem Triebe, der höher stehend als der sinnliche, nicht auf jene Eitelkeiten dringe, welche den ganzen Gegenstand des sinnlichen Begehrens ausmachen; soweit wenigstens dieser im sinnlichen Genusse gelegen ist. So schreibt auch Ueberwasser: „Wir verspüren nämlich auch hier, wie bei der Vorstell-

„ung des sinnlich-Gefallenden, einen Trieb, und öfters „eine sehr heftige Begierde, daß das Objekt, das absolut-„Gefallende und die Mittel dafür nicht bloß in unsern „Gedanken, sondern auch in der Wirklichkeit vorhanden „sein mögen, und nicht selten einen mehr oder minder „starken Antrieb, zur Wirklichmachung dieser Objekte, durch „Anwendung eigener Kraft, wenn es möglich ist, mitzu-„wirken. Welcher Mensch, wenn die Empfänglichkeit für „das an sich Gefallende nicht durch die Uebermacht der „Sinnlichkeit in ihm gänzlich erstorben, oder wenn „nicht die Ausbildung dieser Empfänglichkeit durch Kultur „ganz und gar bei demselben unterblieben ist, wünscht „nicht, wenn ihm zweckmäßige Projekte für die Verbesser-„ung des Justitzwesens, öffentlicher Erziehungsanstalten, „der Sitten u. dergl., von Andern in gesellschaftlichen Un-„terredungen mitgetheilt werden . ., daß solche Projekte „überall realisirt werden und die dann getroffenen Ver-„besserungen immerdar bestehen möchten, wenn er selbst auch „nie davon etwas erfahren sollte?" Ueber das Begehrungsvermögen. S. 128.

Es kündigen sich neben den sinnlichen Zwecken im Leben der Einzelnen und der Völker höhere Zwecke so laut an, daß man ihr Dasein nicht bezweifeln kann; und sollte die Menschheit über der Selbstsucht und Leidenschaftlichkeit der Einzelnen nicht zu Grunde gehen, so mußte ihr auch dagegen ein höherer Trieb, eine höhere Richtung und zureichende Kraft geliehen werden, der Richtung zu folgen.

Das fragliche Zwecksetzen, welches den höhern Trieb beurkundet, ist indessen von dem sinnlichen Triebe noch sehr verschieden; um dies zu sehen, heben wir vorzüglich folgende Pnnkte hervor:

a) Die Objekte, worauf das geforderte Handeln sich bezieht, und die Beweggründe der Forderung;
b) Die Bedingungen, unter denen dieser Zweck gesetzt wird;
c) Die Art und Weise, wie die Aufforderungen ausgesprochen werden;
d) Die Gewalt, womit der höhere Trieb auf seine Zwecke dringt.

Ueber a.. Aus §. 267. ergibt sich, daß weder das

ästhetische, noch das intellektuelle Wohlgefallen eine neue Art von Zwecken ins Bewußtsein bringe; und aus der Lehre vom Gefühlsvermögen muß es klar geworden sein, daß uns neben jenen Arten des Gefallens und neben dem sinnlichen nur noch ein Vernunftgefallen (und Vernunftmißfallen) gegeben sei; auf diesem kann alles höhere Zwecksetzen daher allein beruhen, oder vielmehr: in Verbindung mit ihm kann der höhere Zweck sich noch allein ankündigen; — denn nichts wird begehrt, nichts erscheint als Zweck, welches nicht auch von irgend einer Seite gefiele.

Das Vernunftgefallen reduzirt sich aber nach §. 235. — §. 241. überall auf das Gefallen an Kraft (und weil Kräfte zuletzt für die begreifende Vernunft das einzig Reale bilden, so kann man auch sagen: an Realität). Kräfte können sich uns daher noch allein als Zwecke ankündigen; — und so finden wir auch in der That dieselben vielfach als Zwecke uns vorgehalten. Dies Zwecksetzen nennen wir ein *vernünftiges*, oder ein Zwecksetzen der *Vernunft*, und zwar der *praktischen* Vernunft, oder noch angemessener: ein Zwecksetzen der *Vernünftigkeit*, weil das zwecksetzende Vermögen in der That in demselben Verhältnisse zu der Erkenntniß und zu dem Wohlgefallen der Vernunft steht, worin das Setzen sinnlicher Zwecke, das man der *Sinnlichkeit* beimißt, zu der Erkenntniß (Empfindung und Anschauung) des Sinnes und zum sinnlichen Gefallen steht; es herrscht dann in der Bezeichnung der *Vernünftigkeit* volle Uebereinstimmung mit der Bezeichnung der *Sinnlichkeit*; — *praktische* Vernunft könnte man sie heißen, weil die Vernunft darin die Richtung zum Handeln nimmt, oder doch an ein Handeln verweiset, ein Handeln vorschreibt.

Kräfte sind der einzig mögliche Gegenstand des höhern Zwecksetzens; und wenn besondere Handlungen gefordert werden sollten, so könnten sie immer nur in Beziehung auf Kräfte und für sie gefordert werden, wie sie auch nur in Beziehung auf solche Werth hätten oder wohlgefallen könnten. Vergl. §. 239. S. 228. Indessen sind doch nicht alle Kräfte Gegenstände eines möglichen Zwecksetzens für uns, sondern nur diejenigen uns erkennbaren Kräfte, welche wir unseres Einflusses auf sie fähig erachten, sei es des

Einflusses auf sie zu ihrer Erhaltung oder zu ihrer Vernichtung, Entfaltung und Erhebung oder Erniedrigung; mögen wir uns die Fähigkeit, auf sie zu wirken, mit Recht oder mit Unrecht, vor oder in der Reflexion und nach ihr beigelegt haben; — denn dies bezeugt jedem offen und laut sein inneres Bewußtsein, daß ihm nichts als Zweck ferner vorgehalten werde, zu dessen Realisirung er sich außer Stande sieht; sollte auch anfangs ein Wünschen daselbst noch aufkommen, so cessirt es doch sehr bald, oder wird doch nur ein Wünschen nach dieser unserer Fähigkeit; und alles solches Wünschen ist dann und bleibt dann ein unvollendetes Begehren.

Alsdann fallen aber sogleich, oder doch in der mindesten Reflexion darüber, alle bloßen Naturkräfte als Zwecke für uns weg, weil sie unseres fördernden Einflusses nicht fähig erachtet werden. Alle todten und lebenden Kräfte, soweit sie in der äußern Natur und im Thierreiche wirksam sind, gelangen eher ohne unsere Einwirkung, als unter dem Einfluße derselben, zu dem höchsten Grade ihrer Wirksamkeit, und damit entziehen sie sich sogleich unserm Zwecksetzen, in so weit mindestens, als es sich auf Erhebung der Kräfte beziehen könnte. In Betreff des Zweckes der Erhaltung *) ist nicht zu läugnen, daß uns die Kräfte, wenigstens die Kräfte im Thiere, vielfach als Zwecke vorgehalten werden können; und nach klarem Zeugnisse des Bewußtseins werden uns dieselben oft wirklich zum Zwecke gesetzt, wo nur unser Vernunftgedanke bei der Natur der Thiere verweilt und das Wohlgefallen an ihren Zwecken sich ausspricht. — Wenn aber das Wohlgefallen an den Kräften an sich so laut sich ausspricht, dann haben auch bereits die höhern Kräfte unser höheres und höchstes Wohlgefallen auf sich gezogen, und, was damit stets verbunden ist, so sind diese höhern Kräfte auch als vorzüglichere Zwecke vorgesetzt; es wäre sogar dann auch möglich, wie es auch

*) Von dem Zwecke der Schwächung und Vernichtung der Kräfte kann hier keine Rede kommen, indem eine Kraft, welcher Art sie auch sein mag, für sie an sich selbst nicht zum Zwecke gesetzt werden kann, es sei denn in Beziehung auf andere Kräfte, denen sie im Wege stände.

wirklich geschieht, daß diese höhern Kräfte dann von der Vernunft gar ausschließlich zum Zwecke gesetzt würden; daß also die höchsten Kräfte, welche unserm Einflusse unterliegen, wegen des lautesten Ausspruches unseres intensiv-höchsten Wohlgefallens, oder mit und unter solchem Ausspruche, uns zum höchsten ausschließlichen Zwecke gesetzt würden; — so daß also alle andern Kräfte höchstens als Mittel für diese noch in Betracht kommen würden; und sollten diese höhern Kräfte alle unsere Wirksamkeit in Anspruch nehmen, so würden jene andern auch als Nebenzwecke unmöglich.

Als die höchsten Kräfte, die uns in der Welt begegnen, sind nach §. 238. die höchsten Kräfte im erhabensten Wesen der Natur, im Menschen, zu erachten; durch sie wird er grade das erhabenste Wesen unter den Erdenwesen; sie sind es, denen wir, und um derentwillen wir dem Menschen den höchsten Werth beilegen, um derentwillen wir dem Menschen Achtung zollen. Des Menschen höchste Kräfte liegen im Gebiete des eigentlichen Denk- und Erkenntnißvermögens, des höhern Gefühls- und Begehrungsvermögens. Sie alle gelten als der Bildung ins Unbegränzte fähig und würdig, sie mehr, als alles Andere; und von da an, wo sie einmal so erfaßt und Kräfte uns überhaupt einmal als Zwecke gesetzt sind, werden uns alle andern Kräfte nur noch als Zwecke bestehen bleiben in Rücksicht auf diese; so wird es im Bewußtsein sich von selbst finden, und wir werden nachher sehen, warum es sich so finde, und warum es sich wenigstens immer so finden sollte, wo es sich auch nicht so findet.

Auch die bezeichneten höhern Kräfte im Menschen stehen in Absicht auf ihren Werth im Urtheile der Vernunft sich noch nicht gleich; vielmehr werden in unserer eigenen Werthschätzung alle überboten durch die Freiheit des Willens, so daß diese erst als oberster Zweck erscheint, und alle andern Kräfte nur noch Zwecke bleiben, so weit sie es um jener Freiheit willen sein und bleiben müssen. Der höchste Zweck des Menschen wird hiernach die möglichst vollkommene Freiheit des Willens und die möglichste Vollkommenheit aller seiner Kräfte, in so weit diese für jene nothwendig oder auch nur förderlich ist.

(Um diesem höchsten Zwecke seine Bestimmtheit zu geben, entwirft die Vernunft ein Ideal der höchsten Vollkommenheit, und sucht als theoretische Vernunft in einzelnen Normen das Verhalten zu bestimmen, wie es zu erreichen sei: — so macht sie es, so lange sie aus eigener Einsicht wirkt, und so lange sie noch keine Gottheit erkannt hat: erkennt die Vernunft Gott an und dann in Gott die höchste Vollkommenheit, so tritt an die Stelle des von ihr selbst entworfenen Ideales die Gottheit; sie setzt dann dem Menschen seine möglichste Verähnlichung mit Gott zum höchsten Zwecke und entwirft sich wieder ein Schema des Verhaltens, um diese Verähnlichung zu erreichen; — dort liegt die Achtung des Menschen, hier die Verehrung Gottes zu Grunde; dort liegt der Anfang der Moralität, hier der Anfang der Religiösität —, oder doch hier und dort die erste Aufforderung zu beiden).

Also Kräfte sind der eigentliche Gegenstand des höhern Zwecksetzens, und die höchsten Kräfte in ihrer Erhaltung und Fortbildung die Gegenstände des höchsten Zwecksetzens.

Und warum werden uns die Kräfte zum Zwecke gesetzt? Das Zeugniß des Bewußtseins kann nur die Werthschätzung der Kräfte, der Gegenstände eines absoluten Wohlgefallens, als Beweggrund zum Zwecksetzen vorweisen, weil es zugleich bezeugt, wie das Zwecksetzen ganz und gar den Graden folgt, nach welchen wir die Kräfte schätzen. So wie aber daraus, daß uns überall das Angenehme als Zweck sich aufdringt, das mehr Angenehme auch als Zweck sich mehr vordrängt, — so wie hieraus nicht folgt, daß das Gefühl des Angenehmen den letzten und eigentlichen Grund des Zwecksetzens enthalte, es im Gegentheile nach §. 247. klar ist, daß dieser Grund tiefer zurückliege im sinnlichen Triebe, dem das Angenehme vielmehr nur korrespondirt, so lange der Mensch nur naturgemäß handelt: so folgt auch aus dem Zwecksetzen der Vernunft, welches auf die uns wohlgefälligen Kräfte gerichtet ist, noch gar nicht, daß das Zwecksetzen aus dem Wohlgefallen entspringe. Und so wie das sinnliche Gefallen an Dingen selbst vorzüglich nur entsteht aus der Angemessenheit ihrer Einwirkungen zu den Regungen der natürlichen Triebe, so scheint auch das Wohlgefallen an

Kräften und deren Beförderung selbst seinen eigentlichen Grund zu haben in einer Richtung des Triebes auf dieselben, die uns angeboren oder anerschaffen ist. — Daß das sinnliche Wohlgefallen der Erregung des Triebes erst nachfolgt, das vernünftige dem Zwecksetzen des höhern Vermögens vorangeht, scheint uns kein wesentlicher Unterschied zu sein, indem auch gar nicht selten das sinnliche Gefühl dem sinnlichen Bestreben vorangeht. — Der Grund, der uns bestimmt, solche ursprüngliche und höhere praktische Richtung unserer Natur auf Förderung der Kräfte anzunehmen, ist grade dieser, daß wir ohne solche die Intension des Wohlgefallens an den Kräften nicht zu begreifen vermögen. — Vergl. §. 234. S. 211.

Der sinnliche Trieb macht sich als Prinzip eines Zwecksetzens nur bestimmter kenntlich, als der höhere Trieb; jenen fühlen wir nur zu sehr wirksam, nicht allein in dem leichtern Zwecksetzen, sondern auch in der Gewalt, womit er zu seinen Zwecken uns hintreibt; diesen erschließen wir nur aus dem Wohlgefallen an Kraft und aus dem Zwecksetzen, dessen Gegenstand die Kraft ist, während hier kein eigentlicher Naturdrang merkbar ist zu der Realisirung der Zwecke, sondern nur eine kalte Aufforderung.

Worauf unsere bestrebende Natur ursprünglich gerichtet sei, dies kann uns allein in dem Zwecksetzen bekannt werden, welches aus ihr hervorgeht, hervorgetrieben wird; — beim sinnlichen Triebe konnten wir, auch abgesehen von dem gesetzten Zwecke des Angenehmen, in einem allgemeinen Treiben der Natur in allen niedern, lebenden Kräften mit zureichender Sicherheit bestimmen, worauf er eigentlich abzwecke, nämlich auf Erhaltung, rücksichtlich auf Entwicklung bis zum höchsten erreichbaren Grade; hier im höheren Triebe können wir seine Tendenz nur aus den Zwecken erschließen, die mit dem Wohlgefallen aus ihm hervorgehen; auch er dringt dann in den gesetzten Zwecken auf Erhaltung und möglichste Vervollkommung oder Entwickung; nur nicht mehr so blind, als der Instinkt, sondern mehr sehenden Auges; denn die Kräfte schweben als die Objekte vor, deren Entwicklung gesucht wird, sie schweben als Zwecke vor.

Diese Uebereinstimmung der beiden zwecksetzenden Ver-

mögen in dem Hauptzwecke, worauf sie gehen, gibt uns wieder eine um so willkommnere Bewährung unserer Ansicht vom Dasein eines höhern Thätigkeitstriebes, je mehr Widerspruch wir wegen dieser unserer Ansicht zu befürchten haben würden, wenn wir sie als reine Hypothese ohne alle derartige Begründung aussprechen müßten.

Ungeachtet dieser totalen Harmonie der beiden zwecksetzenden Vermögen (Triebe) in Betreff ihres Hauptzieles herrscht dennoch eine sehr große Verschiedenheit in den Objekten sowohl, als in dem Beweggrunde, welcher beiderlei Zwecke motivirt. Der sinnliche Trieb dringt überall nur auf die Erhaltung und Entwicklung der materiellen und sinnlichen Theile, in denen und durch die er wirkt; er sucht diese Erhaltung und Aufnahme durch Verbindung mit Stoffen in sich und mit sich; — der höhere Trieb dringt auf Erhaltung und möglichste Entwicklung der Kräfte als des übersinnlichen Theiles, des Spirituellen der Wesen, worin er wirksam ist, und aller Wesen überhaupt, worin sie nur angetroffen werden; er sucht die Entwicklung in intensiver Steigerung der Kräfte durch Wirksamkeit, und in dieser Wirksamkeit zugleich die Erhaltung. — Auch in Beziehung auf das höhere Begehren im Menschen hatten daher die Alten Recht, wenn sie lehrten, daß wir von Natur in allem Streben hingerichtet seien auf Vervollkommnung; nur hätte man nicht grade denken sollen, daß die bezweckte Vollkommenheit uns selbst umfassen und sich auf uns beschränken müßte; vielmehr bezieht sie sich auf jedes Wesen, das wir nur der Vervollkommnung fähig finden.

In dem Beweggrunde zu dem, dem Triebe entsprechenden, Streben kündigen sich die Zwecke dadurch zwar als einerleie an, daß beide von unserer begehrenden Natur verlangt werden, darin aber als sehr verschieden von einander, daß der Trieb zu ihnen das eine Mal die Reize des Angenehmen und subjektive Lust, das andere Mal den innern Werth der Dinge und reinere objektive Werthschätzung als causa movens in sich aufnimmt. — Der sinnliche umfassendste Zweck heißt daher: Strebe nach sinnlichem Wohlsein um des Angenehmen, der Lust willen; der vernünftige: Strebe nach möglichster Entwicklung der Fähigkeiten der höchsten Kräfte, um

des Werthes willen, der in solcher Vollkommenheit und in ihnen an sich selbst gelegen ist; — denn der Grund des Zwecksetzens (der Trieb und das Gefühl) muß natürlich auch als der Beweggrund der Realisirung der gesetzten Zwecke gedacht werden.

Aus allem Gesagtem ersieht man wieder das ursprüngliche und vollkommen harmonische Verhältniß, worin Sinnlichkeit und Vernünftigkeit als zweckfetzende Vermögen im Menschen naturgemäß gestanden haben; noch jetzt verkünden beide in ihren wahren Richtungen ihre natürliche Bestimmung, und wäre nicht durch irgend eine Ursache der Sinnlichkeit eine unverhältnißmäßige Gewalt zu Theile geworden, wodurch sie eine schiefe Richtung gewann — eine Uebermacht des Fleisches, die die Weisesten aus allen Nationen einstimmig und nur mit Wehmuth anerkannt haben: so würden die Zwecke der Sinnlichkeit im Menschen zu den Zwecken der Vernünftigkeit sich gereimt, beide würden in geordnetem Verhältnisse zu dem einen großen Zwecke zusammengewirkt haben und zu voller Beruhigung beider Theile: jetzt steht leider die Sache anders; sed olim non erat sic.

§. 270.

Fortsetzung.

Ueber b. Das angedeutete Mißverhältniß spricht sich sogleich und sehr bestimmt darin aus, daß der sinnliche Trieb unaufgehalten seinem Gegenstande zudrängt, gleichviel, ob der Mensch dabei sich im Zustande des Bewußtseins befinde oder nicht; während der höhere Zweck außer dem Zustande der Gemüthsruhe und des Bewußtseins gar nicht vorgesetzt und motivirt wird, mindestens nicht als solcher vorschwebt. — Im Kinde wirkt der sinnliche Trieb schon und zwar in zweckmäßiger Weise, wenn auch in ihm das Bewußtsein der Dinge und seiner selbst noch so unmöglich ist, als das Selbstbewußtsein dem Thiere immer unmöglich bleibt; — und sei auch der Mensch im Rausche der Lust noch so sehr außer sich und außer seiner Eigenmacht versetzt; der Trieb zur Erhaltung wirkt in ihm fort und führt ihn selbst sogar zur Besonnenheit zurück und so zum Selbstbewußtsein, sollte es auch mitunter in sehr em-

pfindlicher Weise und zuweilen gar nicht geschehen, sondern der Mensch mit seinem Triebe von der Lust erstickt werden. Der sinnliche Trieb zeigt sich demgemäß schon stärker, als der höhere Thätigkeitstrieb; — denn sobald der Mensch das Bewußtsein seiner selbst oder auch nur seiner Umgebung verliert, fehlt ihm nothwendig das Denken, der Leitstern zu den Ideen; nur in den Ideen erfaßt er aber das Objekt seines vernünftigen Zwecksetzens, nämlich die Kräfte, namentlich die höhere menschliche Natur und die Menschenwürde; ohne das Vorschweben dieser Objekte in den Ideen werden sie uns aber nie zum Zwecke gesetzt, noch weniger aber alsdann als Zwecke erstrebt werden können. Ohne daß der Mensch sich selbst, d. h. seines innern Zustandes und seiner Lage, sich bewußt ist, kann er nicht an das Prinzip seiner innern Zustände, an seine Geisteskräfte denken; es fehlt ihm damit also an dem Substrate, um nur verständlich von sich sprechen, und sich selbst verständlich denken zu können; aber noch mehr fehlt es ihm dann an der Möglichkeit, dann in den sublimern Formen des abstrakten Denkens überhaupt agiren zu können; er wird in den Staub hinabgezogen und bleibt am Staube kleben; — ohne dies aber, ohne das Denken über seine Natur, seine Kräfte, und seine Würde kann er offenbar an ihnen kein Wohlgefallen finden; ohne dies Wohlgefallen aber kommt der höhere Trieb nicht zu seinem Zwecksetzen, wenigstens tritt ohne dies der Zweck nicht ins Bewußtsein. Das höhere zwecksetzende Vermögen steht also sehr im Nachtheil gegen das niedere, schon wenn es sich auf die eigene Person bezieht; und weil wir Andere in ihrer höhern Natur nur denken können durch die Begriffe, die wir an uns selbst gebildet haben, sie nur nach dem Maaßstabe messen können, den wir in uns selbst tragen: so werden die Andern gewiß noch weniger als höhere Zwecke uns vorschweben können, wenn schon das Zwecksetzen, so weit es uns selbst betrifft, so sehr im Nachtheil steht. — Also in Betreff der Bedingungen, unter welchen der sinnliche und der vernünftige Zweck ins Bewußtsein treten können, sind die beiden zwecksetzenden Vermögen sehr weit von einander verschieden. — Im Zustande der Trunkenheit kann der Mensch nicht ver-

nünftige Zwecke erfassen, aber der Lust nachzujagen, dazu bleibt ihm oft in solchem Zustande noch Kraft genug.

Manche wollen aber da von Zwecken noch nicht gesprochen wissen, wo der Trieb blind agirt, also, ohne daß wir wüßten, wohin wir streben, und somit schiene jene Verschiedenheit in dem beiderseitigen Zwecksetzen wegzufallen, indem beides das Bewußtsein voraussetzte. — Es bliebe jedoch auch hier immer noch diese Verschiedenheit bestehen, daß die sinnliche Apperception des Angenehmen und Unangenehmen, rücksichtlich die bloße Vorstellung desselben oder Erinnerung an dasselbe theoretischer Seits zureichend ist, damit es zum Zwecksetzen hinkommt, während das Zwecksetzen der Vernünftigkeit immer doch noch ein Denken in Ideen erfordert, wie dunkel und wenig ausgebildet es auch sein mag. Und wenn auch zum sinnlichen Zwecksetzen Bewußtsein erforderlich erachtet werden soll: so ist doch zur Realisirung des natürlichen sinnlichen Zweckes der niedere Trieb von selbst thätig, während der höhere Trieb ohne solches Bewußtsein und Denken gar nicht wirksam sein kann, sondern in Zurückgezogenheit sich selbst verzehrt und sich deßhalb erst dann rächet durch Selbstverwerfung des Subjektes, wenn das Bewußtsein wieder erwacht.

Ueber c. Ganz auffallend verschieden von einander zeigen sich beide zwecksetzende Vermögen in der Art, wie sie zur Realisirung der von ihnen gesetzten Zwecke auffordern, oder in Betreff der Form des Zwecksetzens.

Die Sinnlichkeit instigirt den Willen des Menschen, indem sie ihn reizt; auf Lust beruhet ihr eigentliches Zwecksetzen, und so setzt sie alle Zwecke aus Lust und um der Lust willen. Daher fungirt sie nur reizend, anlockend und schmeichelnd; nicht im strengen Sinne fordernd oder gebietend und verbietend. Ganz anders klingt der Ton, in welchem unser höheres Vermögen für Zwecke zu uns spricht. Es schätzt die Kräfte im Menschen und die Natur des Menschen an sich selbst hoch, gleichviel, ob sie in diesem, oder in andern Menschen gelegen seien; und mit dieser ihm nothwendigen Werthschätzung und Hochschätzung tritt das höhere zwecksetzende Vermögen gebietend auf oder mindestens empfehlend, rathend; es fordert, im

erstern Falle, im strengsten Sinne des Wortes die Erhaltung und volle Entwicklung dessen, was der Erhaltung und Vervollkommnung so würdig erkannt wird; fordert gebietend und verbietend: Du sollst so handeln; du sollst nicht so handeln, — so weit es im Interesse der Erhaltung und reinen Darstellung des der Erhaltung und reinen Darstellung so Würdigen zu uns spricht; es tritt hier eine sogenannte moralische Nöthigung des Willens ein, zwar verschieden vom Zwange, aber doch darin ihm ähnlich, daß sie, wie dieser es den Willen nicht mehr als ganz gleichgültige Sache ansehen läßt, ob er folgen wolle, oder nicht: er soll; — und im zweiten Falle des Rathes nähert sich die Dringlichkeit des Rathes immer mehr der strengen Aufforderung des Gebotes, je mehr die gerathene Vervollkommnung mit der Darstellung und Erhaltung der Reinheit der menschlichen Würde zusammenfällt. In beiden Formen wirkt das höhere Vermögen nicht reizend und gleichsam verführend, sondern in einer Weise, die davon so verschieden ist, daß diese Verschiedenheit kein Mensch mehr verkennen kann, welcher einmal die Stimme des höhern Vermögens, den Ruf des Gewissens, vernommen hat neben den Schmeicheleien der Lüste. Solche Verschiedenheit ist zunächst Thatsache des Bewußtsein; und daß es nicht anders sein könne, als sich die Sache im Bewußtsein hier findet, werden wir tiefer unten sehen.

Ueber d. Aber grade deßwegen, weil die Sinnlichkeit ihre Zwecke setzt wegen der Reize und sie selbst reizend ihre Zwecke vorhält: die Vernünftigkeit schlechthin gebietend oder rathend, nur sehend auf den innern Werth der Sache; die Sinnlichkeit mitunter solche Reize und diese in solcher Kraft vorhält, die alle Besonnenheit und alles Selbstbewußtsein aufheben, so erscheint ihr Zwecksetzen als ein kräftiger motivirtes; ihr Sirenengesang berauscht und betäubt den Menschen leicht bis dahin, daß der vernünftige Zweck nicht einmal mehr zum Bewußtsein gelangt. Daraus wird alsdann auch begreiflich, warum man die Menschheit im Allgemeinen mehr auf den Wegen der Sinnlichkeit, als auf denen der Vernünftigkeit wandeln sieht; warum jeder Einzelne öfter jene, als diese Wege wandelt. Nicht allein geht alsdann der Mensch andere Wege, als auf welchen die

vernünftigen Zwecke liegen; sondern meistens solche Wege, auf welchen den vernünftigen Zwecken schnurstracks entgegengearbeitet wird.

§. 271.

B. Ueber die Realisirung der gesetzten höhern Zwecke. Wille. Freier Wille. Freie That.

Es ist uns um unserer höhern Natur willen auch möglich, das als Zweck zu *begehren*, — aus Wohlgefallen an ihm zu *erstreben*, — was jener Trieb gebieterisch von uns fordert, rücksichtlich rathend anempfielt; und dies wirkliche Erstreben ist wieder im eigentlichen Sinne ein Begehren, weil es ein Bestreben aus und mit Lust, obgleich einer höhern Lust ist. Es wird wieder eben so der Vernünftigkeit beigemessen, wie jenes Zwecksetzen auch, und wie das sinnliche Begehren dem Instinkte, woraus die sinnlichen Zwecke stammen. Um indessen die große Verschiedenheit dieses und des sinnlichen Begehrens auch in dem Ausdrucke festzuhalten, ist es angemessener, das Wort Begehren auf das sinnliche Begehren allein zu beziehen, wie es denn in seinem Zusammenhange mit dem Worte *gern* nach S. 270. dafür im Grunde allein bezeichnend ist; — das vernünftige Begehren des bereits gesetzten Zweckes und der Anwendung der Mittel für den Zweck heißt dagegen passender *Wollen*; ihm entspricht dann, als das Vermögen zu wollen, der Wille, und dieser Wille wird hier zudem als *freier* Wille zubenannt; ihm entspricht die *Freiheit* des Willens, die in unserer Vernünftigkeit mitgelegen ist.

Obgleich nun aber das Erstreben der höhern Zwecke nicht *Begehren* genannt wird, sondern *Wollen*, so folgt doch daraus noch nicht, daß nun nicht auch noch einiges sinnliche Begehren Wollen genannt werden dürfe. Einige neuere Philosophen sind in der That geneigt, alles sinnliche Begehren des Namens des Wollens unwürdig zu erachten; — uns scheint dieser Rigorismus etwas zu strenge, weil er dem Sprachgebrauche zu viel Gewalt anthut, oder ihn zu weit verläßt. Als Grund, warum sie das sinnliche Be-

gehren nicht Wollen genannt wissen möchten, führen sie an, daß in dem Begriffe des Wollens der Begriff der freien Spontaneität mitgegeben sei, welche freie Spontaneität im sinnlichen Begehren nicht vorkomme, als wobei wir vielmehr zum Begehren und im Begehren fortgerissen würden von der Naturkraft. (Zuletzt hat E. Reinhold in seiner Theorie des Erkenntnißvermögens, 1832, diese Ansicht geltend machen wollen). Nun ist es zwar wahr, daß in der Sprache bei dem Worte Wollen an eine größere Selbstthätigkeit und Spontaneität im Bestreben gedacht wird; auch wahr, daß wir im sinnlichen Bestreben als solchem nie vollkommen selbstständig und nicht frei handeln; aber, um einen Akt als Wollen zu bezeichnen, erfordern wir in der Sprache keineswegs jene volle Selbstständigkeit und Spontaneität, welche sonst die volle Freiheit und reine Selbstbestimmung im Wollen heißt; wäre dies, wie sollten wir denn dahin kommen, von einem freien Wollen und freien Willen zu sprechen, da ja dann der Wille, wie es sich von selbst verstände, immer frei wäre? Ein bloßer Pleonasmus des Ausdrucks kann es doch nicht sein, weil wir zu oft fragen, ob denn dieser oder jener das auch frei gewollt habe, was er wollte?

Weil aber die Sprache wirklich in das Wollen einen höhern Grad der Spontaneität versetzt, als in das bloße Begehren oft nur gesetzt werden kann: so finden wir es angemessen, das sinnliche Begehren auf seinen beiden niedrigsten Stufen (Sieh' §. 246—8.) kein Wollen zu heißen, dagegen aber schon dem klugen Begehren, und jedem in der Spontaneität des Subjektes noch höher stehendem Begehren, den Namen des Wollens unbedenklich zuzuerkennen. Dafür haben wir auch noch den Grund, daß wir in dem besonnenen, überlegten, klugen, obgleich sinnlichen Begehren, das gelegen finden, was die Sprache Willkühr heißt, ungefähr so viel, als Wahl des Willens; sieh' §. 252. S. 317. und S. 324 unten. — So lange daher der Mensch, sich selbst unbewußt, zum Begehren und Handeln fortbewegt wird vom blinden Triebe, so lange sprechen wir nicht vom Wollen, wie wir denn deßhalb auch dem Thiere nur uneigenthümlich einen Willen beilegen; erst da soll das Begehren ein Wollen heißen, wo der Mensch dem

Triebe gleichsam Augen einsetzt und mit Bewußtsein des Zweckes das erstrebt, was der Trieb erstrebt; das also will der Mensch, wozu er sich mit Bewußtsein entschließt.

Ein anderer Grund, als der oben angeführte, weßhalb man nur das wahrhaft freie Begehren ein Wollen nennen will, und die Bezeichnung des freien Wollens als Pleonasmus deuten zu können meint, liegt vielleicht darin, daß man im Gegensatze zu einem freien Wollen nicht von einem nothwendigen, physisch uns abgenöthigten Wollen spricht, auch nicht sprechen kann; in letzterm Ausdrucke scheint ein Undenkbares, ein Widerspruch zu liegen. Ein Widerspruch läge nun grade nicht darin; aber es liegt in der Nöthigung von Außen oder auch in der Nöthigung von Innen her nicht der einzige und wahrhafte Gegensatz zum freien Wollen; vielmehr gibt es, im Gegensatze zu dem freien, aus dem Subjekte als solchem und aus der Eigenmacht seines Willens stammenden Wollen, noch ein anderes, wozu es sich fortreißen und verführen läßt, ohne dazu physisch genöthigt zu werden; wie man das klar einsehen wird, wenn man mit der Sache der Freiheit des Willens zuvor im Klaren ist. Zu dieser Frage nach menschlicher Freiheit im Wollen gehen wir nun sogleich hinüber, weil sie, wenn irgendwo, dann im Realisiren der höhern Zwecke sich bewähren muß.

§. 272.

Ueber die Freiheit des Menschen, insbesondere des menschlichen Willens.

Es ist eine zu sehr bekannte Thatsache, als daß man dies nachzuweisen hätte, daß die Idee von der menschlichen Freiheit von jeher zu unzähligen Streitfragen und Untersuchungen Anlaß gegeben hat, und daß auch in unsern Tagen die Akten darüber noch keineswegs als geschlossen zu betrachten seien. Von jeher finden wir die menschliche Freiheit von der einen Parthei verfochten, von der andern bestritten; und wo wir sie verfochten finden, finden wir sie auch zuweilen so, bisweilen anders definirt und ausgedehnt oder beschränkt, sogar nicht selten in einer

Weise, in welcher man die Freiheit konsequent hätte aufheben müssen, statt sie darin zu behaupten. — Die Philosophen, — seitdem die Psychologie als besondere Disciplin gelehrt wird, auch die Psychologen —, auch die Theologen haben sich in der Ansicht über die Freiheit des Menschen von jeher in zwei, schroff einander entgegengesetzte Partheien getheilt, und in der neuesten Zeit scheinen auch die Juristen durch die Streitfrage über die Freiheit des Menschen untereinander entzweiet zu werden *).

Ein Hauptgrund der hierüber erregten und ewigen Streitigkeiten liegt gewiß darin, daß man in der Beantwortung der über die Freiheit aufgeworfenen Frage meistens viel lieber dogmatisirte und in Konsequenzen argumentirte, als psychologisch und dabei untersuchend zu Werke ging, daß man also die Lösung der Frage nicht tief genug faßte; sie vielmehr nicht selten in ein Gebiet des Wissens hinüberspielte, wo die Lösung gar nicht gesucht werden durfte; — ein anderer Grund mochte in der Schwierigkeit der richtigen Auffassung des Begriffes selbst gelegen sein, wo man auch auf psychologischem Gebiete sich in der Sache nicht zurechtfinden konnte; denn der Begriff ist in der That so schwierig, als der Glaube an Freiheit oder totale Gebundenheit für alle praktischen Wissenschaften und deren Werth, und damit für den Werth alles Wissens, der allerwichtigste und zuletzt entscheidende ist.

Diejenigen, welche die menschliche Freiheit läugnen, nennt man auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie Fatalisten und Deterministen; sie lehren ein Bestimmtsein und Bestimmtwerden in allen Wesen, auch im Menschen und selbst in Gott, ein Bestimmtsein als ein Genöthigtsein zu Allem, was die Wesen thun und lassen; — ihre Gegner sind die sogenannten Indeterministen, welche lehren, daß nicht alle Wesen zu Allem so determinirt werden, wie die Deterministen annehmen; sie selbst theilen sich nach den Modifikationen, die sie der Freiheit beimessen, in mehrere Partheien.

---

*) Man sehe: Der Skepticismus in der Freiheitslehre in Beziehung zur strafrechtlichen Theorie der Zurechnung von Dr. Groos. 1830.

Die Deterministen lehrten stets, wenn sie philosophisch ihre Ansicht zu rechtfertigen bemüht waren, — und nur in so weit kommen sie hier in Betracht, — in der Hauptsache also: Alles, was geschieht, sei es im Menschen und Menschenleben oder außer ihm, muß einen zureichenden Grund haben; dieser Grund muß selbst wieder begründet sein; im Besondern muß Alles menschliche Thun, was nicht absolut todt ist, — und ein solches ist kein eigentliches Thun des Menschen, sondern der äußern Dinge, die es im Menschen vollenden —, ein Begehren zu seinem nächsten Grunde haben; dieses Begehren, rücksichtlich: Wollen, muß wieder seinen zureichenden Grund haben; — wo aber der Grund ist, der zureichende Grund, da ist nach einem allgemeinen Naturgesetze das Wollen selbst physisch nothwendig bestimmt; wo er nicht da ist, da ist das Wollen unmöglich; — nun liegt aber offenbar in der Annahme der Freiheit die Annahme von Veränderungen ohne Grund, also ist die Annahme unstatthaft; denn was die Annahme einer Wirklichkeit nach sich zöge, die unmöglich sein würde, ist ohne Zweifel ein Unannehmbares. Was hier vom Thun, Wollen, Begehren gilt, das gilt ganz allgemein, also auch vom Fühlen und Erkennen des Menschen, und deßhalb ist die Annahme der menschlichen — und aller — Freiheit ein leeres Hirngespinnst *).

Die Indeterministen lehrten hingegen — wenn sie nur philosophirten und nicht auf positiven Lehren fußten — bald, daß nicht Alles, so auch nicht jedes Handeln und Wollen, einen zureichenden Grund habe; bald aber, daß mit dem Zureichendsein des Grundes noch nicht eine Nothwendigkeit und ein Bestimmtsein durch den Grund gegeben werde; — beide Theile lehrten Freiheit bei Gegebensein von zureichendem Grunde.

Sehen wir zunächst genauer diese Vorstellungen der Indeterministen an; — denn finden wir diese richtig, so muß das Argument der Deterministen von selbst wegfallen.

Denjenigen Indeterministen nun, welche lehren, daß

*) Man vergl.: Auszüge aus Dr. Priestley's Schriften über die Nothwendigkeit des Willens, ꝛc. Altona. 1806. —

nicht alles Handeln und Wollen einen zureichenden Grund erfordere, können wir von vorne herein unsere Beistimmung nur vollkommen versagen; wir können nicht denken, daß etwas geschehen sei, geschehe oder geschehen werde, ohne völlig zureichenden Grund, ohne zureichende Ursache; und was nicht zureichender Grund ist, ist höchstens ein Theilgrund, der ohne andern Theil- und Mitgrund das Etwas nicht begreiflich sein, d. h. nicht mehr möglich finden läßt, was geschieht; nämlich seinem nichtbegründeten Theile nach. Wer denkt, der findet ein Sein und Geschehen und Handeln ohne zureichenden Grund unmöglich; also auch das freie Handeln nicht möglich, wenn es ohne zureichenden Grund sein sollte *); mit eisernen Ketten bleiben wir an unsere Denkgesetze gebunden, so lange wir Menschen sind.

Wie steht es denn aber mit der andern Vorstellung der Indeterministen, daß Alles zwar seinen zureichenden Grund haben müsse, aber darum doch nicht Alles mit Nothwendigkeit bestimmt sei? Nothwendig einen Grund haben (müssen), und einen physisch-nöthigenden Grund haben, sind zwei verschiedene Sachen, auf deren scharfer Unterscheidung im Systeme des Indeterminismus und der Freiheit zunächst Alles ankommt; — hier wird eine solche Kraft (ein solcher Grund), die mit Nothwendigkeit wirkt, wie sie wirkt, unterschieden von solcher Kraft, die zwar wirken kann, aber nicht grade muß. — Die Denkbarkeit dieser letzten Art der Kräfte kann auch Niemand in Abrede stellen; auch die Fatalisten können es nicht und thun es auch nicht, weil sie die angebliche Freiheit aus allerlei Gründen bekämpfen, was unmöglich wäre, wenn sie bei dem Worte Freiheit nichts dächten oder denken könnten; sie könnten aber nichts dabei denken, wenn die Freiheit der Kräfte

*) v. Sieger in seiner Urphilosophie sagt zwar S. 24: Ein Sein ohne Grund ist auch denkbar; aber wir behaupten ihm kühn ins Gesicht, daß es weder ihm, noch irgend jemand denkbar sei; besteht er aber auf seiner Behauptung, so gilt uns dies als ein Anzeichen einer abnormalen Denkkraft, die es denn auch sans façon behauptet, ein Wesen, das in sich den Grund seines Seins habe, habe keinen Grund.

sich im Begriffe widerspräche. Weil aber nun die Verschiedenheit der Kräfte und deren Wirkungsweise nur an den Erscheinungen erkannt werden kann, eigentlicher: nur aus den Erscheinungen erschlossen werden kann, denen das Wirken und die Wirkungsweise der Kräfte als Grund unterliegen: so hängt die Möglichkeit der Entscheidung der Frage nach Freiheit nun hauptsächlich an der richtigen Auffassung der Erscheinungen, die aus der Freiheit zu erklären sein sollen.

§. 273.

Die Freiheit des Menschen kann nur in seinem Begehrungsvermögen liegen.

Wie man auch die menschliche Freiheit sich denken mag, auf dem Gebiete des Erkenntniß- und Gefühlsvermögens kommt nichts vor, was zur Annahme einer solchen berechtigte. In allen Funktionen des Erkennens sind wir der Nothwendigkeit unterthan, vom Empfinden und Anschauen an durch das Denken und Erkennen hindurch bis zur Bildung unseres Dafürhaltens über alle Arten der Dinge. Sobald die Requisite des Empfindens und Anschauens allesammt gegeben sind, erfolgt unser Anschauen mit Nothwendigkeit, und überdies schauen wir mit Nothwendigkeit dann das und so an, was und wie wir anschauen; wir sind uns bewußt, nicht anders zu können. Dem Anschauen folgt das Denken, und wenn dies auch oft willkührlich sein sollte, wie wir über die Dinge denken wollen, so ist doch auf der einen Seite die dabei vorkommende Willkühr nicht Sache des Denkens, sondern des bestimmenden Willens; es wird also bestimmt durch den Willen, so daß die Frage nach Freiheit des Denkens auf die Frage nach Freiheit des Willens zurückkommt: auf der andern Seite ist dann das Denken nur noch ein Gedankenspiel, kein eigentliches Denken mehr, was besondere Beachtung verdiente; und zudem stände es ganz dem Spiele der Vorstellungen in der Einbildungskraft gleich, das noch immer wieder durch — zufällig scheinende — in der That nothwendige Assoziation bestimmt wird; — im Denken selbst liegt daher die Freiheit nicht, wenn man auch noch von

den Gesetzen des Denkes absieht, die es physisch nothwendig bestimmen *). — Im Erkennen, was diesen Namen im engern Sinne trägt, ist wiederum volle Nothwendigkeit herrschend; vergl. §. 167 — 177; und eben so weiß jeder, daß es keineswegs ihm freigestellt sei, wie er über das Erkannte dafürhalten wolle; vielmehr findet er sich mit Nothwendigkeit sogleich darüber in irgend eine Entschiedenheit versetzt; und sollte diese dann auch nicht immer nothwendig fortbestehen, so ist doch ihre Abänderung wiederum nicht anders, als auf den Grund von möglichen Zweifeln und einem andern nothwendigen Erkennen selbst möglich; — das Aufkommen jener Zweifel und dieser Erkenntniß ist aber wieder nicht frei, und als solches nur denkbar in Beziehung auf die Leitung und Absicht im Wollen, welche noch allein als frei gedacht weden könnten.

Im gesammten Erkenntnißprozesse ist demnach nichts, was zur Annahme einer Freiheit Anlaß geben könnte; ja sogar ist sie darin nicht vorstellbar, wenn man nicht etwa das Streben zum Erkennen und zu seiner Vollendung, so wie etwa das Abbrechen des Erkennens, als frei erachten will. Ob unsere Erkenntnißkraft wirksam sei, oder nicht, das hängt nach Zeugniß der Erfahrung meistens von den Einwirkungen ab, die uns beherrschen. Es steht freilich im Zustande der Besonnenheit und des Selbstbewußtseins bei uns, ob wir die Erkenntnißkraft wollen wirksam sein lassen, oder nicht; aber doch nur zu einem Theile, und dieser Theil liegt offenbar in unserm Willen, nicht in dem Erkenntnißvermögen als solchem, so daß also auch hier

*) H. Schmid, Prof. in Heidelberg, hat zwar in den Heidelberger Jahrbüchern in einer Rezension meiner Theorie des Denkvermögens mir vorgeworfen, daß ich den wesentlichen Charakter des Denkens als einer willkührlichen (freien) Thätigkeit gänzlich verkannt habe; — ich muß nur dagegen bemerken, daß ich noch keinen namhaften Psychologen kennen gelernt habe, welcher die Willkühr im Denken so bestimmt hervorgehoben, sie aber auch so bestimmt begrenzt hätte, als ich selbst; namentlich S. 243. II. Abth. des ersten Bdes; daß ich aber auch Niemanden kenne, außer Schmid, der diese Willkührlichkeit im Verstande selbst suchte, und nicht im Willen und seinem Einflusse auf das Denken.

die Frage zurückkommt auf die Frage nach Freiheit des Willens.

In der neuesten Zeit ist nun freilich viel und feierlich von der Freiheit der Intelligenz gesprochen worden; Baader nennt sie häufig, und Bachmann (System der Logik. S. 15.) will aus ihr die Möglichkeit des Irrthums im Erkennen begreifen. Um den Irrthum zu begreifen, bedarf er der allen Thatsachen des Bewußtseins widerstreitenden Annahme der Freiheit der Intelligenz nicht, sondern nur der Annahme der Möglichkeit des völligern und geringern Aufmerkens auf alle Seiten und die Verhältnisse der Gegenstände des Erkennens zu andern Gegenständen, und der größern oder geringern Fähigkeiten der erkennenden Kraft selbst; beide mögen wohl der Leitung des Willens irgendwie unterliegen, aber sie sind an sich selbst nicht als freie denkbar. Und somit erscheint uns die Freiheit der Intelligenz als eine Chimäre.

Im Gefühlsvermögen verhält es sich um nichts anders, als im Erkenntnißvermögen. Als sinnliche Wesen müssen wir Gefallen und Mißfallen haben an dem, was unserer sinnlichen Natur zusagt oder nicht zusagt, ihr momentan oder bleibend konvenirt oder nicht konvenirt. — Ob wir die Dinge angenehm oder unangenehm, nützlich oder schädlich finden, ob schön oder häßlich, erhaben oder niedrig, alles dies und alles Gleichartige hängt nicht so von uns ab, daß es uns frei heißen dürfte; sondern nach klarem Zeugnisse des Bewußtseins fällt alles dies Wohlgefallen und Mißfallen mit Nothwendigkeit so aus, wie es unter den jedesmaligen Umständen ausfallen kann; — nicht anders aber steht es mit dem höhern Gefallen und Mißfallen, wie dort mit dem sinnlichen. Von der Einwirkung, der Erscheinung und der Vorstellung oder dem Denken über die Dinge einerseits, und von dem Grade unserer Erregbarkeit durch die Dinge und diese Art der Dinge andererseits, also von zweien zwar nicht konstanten, aber doch ohne Freiheit bestimmten Faktoren, hängt es ab, ob sie uns gefallen oder mißfallen, ob sie uns mehr oder minder gefallen oder mißfallen, in unsern Augen mehr oder minder Unwerth haben.

Soll nach dieser Seite hin im Menschen Freiheit sein, so kann sie nur noch in der freien Möglichkeit liegen, die

volle Wirkung der Dinge auf uns zu befördern oder zu verhindern, die Dinge von mehreren Seiten oder von wenigern in Betracht zu ziehen; Etwas, was wiederum nur als Sache des Willens denkbar ist, und über dessen Freiheit also erst entschieden werden kann bei der Frage nach der Freiheit des Willens und seiner Macht.

Es ist zwar sofort unläugbar, daß unser Wille die Macht habe, sowohl die Erkenntniß, als das Gefühl zu schwächen, abzuleiten und aufzuhalten; was aber so in die Macht des Willens gestellt ist, das ist darum noch nicht Sache des freien Willens; es bleibt dabei noch vollkommen denkbar, daß dabei der Wille durch irgend eine Art von bewegenden Gründen wieder bestimmt und genöthigt werde, — sei es mehr, oder minder merkbar, — seine Macht anzuwenden oder nicht anzuwenden.

Alles also, was auf dem Gebiete des Erkenntniß- und Gefühlsvermögens Sache der Freiheit sein könnte, fällt von selbst in die Freiheit des Willens oder des Begehrungsvermögens überhaupt; und somit erübrigt uns nur noch die Frage nach Freiheit im menschlichen Begehrungsvermögen, wie denn auch die Frage von jeher nur auf dieses, oder auf das menschliche Begehren und Wollen bezogen wurde, bis die Sucht nach paradoxen Behauptungen in der neuesten Zeit auch in diesem Punkte ihre Nahrung finden wollte, um Weisheit zu Tage zu fördern, welche die reflektirenden Selbstdenker darin nie finden werden.

§. 274.

Ob die Freiheit im Begehrungsvermögen gefunden werden könne, und zwar:

a) Im sinnlichen oder niedern Begehrungsvermögen?

Bisher fanden wir es nicht nothwendig, den Gegenstand unserer Untersuchung, die Freiheit, genau zu definiren, weil es unbestreitbar ist, daß diejenige Nothwendigkeit, welche im Gefühls- und Erkenntnißvermögen durchgängig herrscht, so wenig als Freiheit gedacht werden könne, daß sie vielmehr als das grade Gegentheil derselben gedacht

werden muß, so vage man auch ihren Begriff bestimmen mochte. Hier bei der Frage nach der Freiheit im Begehrungsvermögen wird eine genauere Bestimmung ihres Begriffes nothwendig.

Freiheit ist dann zunächst, sowohl dem Worte, als dem Sprachgebrauche nach so viel als Freisein, und dies so viel als Lossein, Ungebundensein; und Freiheit oder Freisein im Begehren oder Wollen heißt dann so viel, als in seinem Wollen ungebunden wie unabhängig sein. Aber wovon unabhängig? durch was nicht gebunden sein? — Offenbar wird hier zu allernächst eine Unabhängigkeit des wollenden Subjektes von der Bestimmung durch Andere gedacht; aber solche Freiheit definirt man im Leben als bloß äußere Freiheit des Handelns; und ob sie dasei, daß hängt von äußern empirischen und historischen Verhältnissen ab, über deren Dasein und Nichtdasein die empirische Psychologie nicht entscheidet. Jedoch fällt hiemit unsere Frage auch für diesen Theil nicht ganz weg; denn selbst angenommen, daß Andere uns in ihrer Gewalt haben, so weiß doch jeder, daß der Zwang von Außen nur Zwang zum Handeln ist, keineswegs aber auch ein Zwang zum Wollen; daß also der Wille und die Freiheit des Willens auch da noch in Frage bleiben können, wo man auch die Abhängigkeit von Andern im vollsten Sinne des Wortes einräumt; je mehr Zwang eintritt, desto weniger Wollen kommt im Handelnden vor; aber es kann das Wollen auch eine ganz andere Richtung haben, als das Handeln, was dann gleichsam nur mechanische Bewegung unserer Glieder von Außen ist. Die innere, dem Zwange nachgebende Thätigkeit ist aber offenbar nie als solche noch eine freie zu heißen, und in so weit ist also Freiheit des Willens unvereinbar mit dem Zwange von Seiten Anderer.

Wenn aber auch der äußere Zwang Seitens Anderer mangelt, so ist doch in unserm Begehren und Wollen noch nicht immer die Unabhängigkeit da, woran bei der Freiheit gedacht werden muß. Denn es bleibt denkbar, daß mein Begehren oder Wollen mir durch meine Natur, so weit sie meine objektive Seite ist, physisch abgenöthigt werde; in diesem Falle wäre mein Wille zwar nur von mir abhängig, aber doch durch physische Nothwendigkeit in mir bestimmt,

und also gewiß nicht ungebunden und frei. Ein so abgenöthigtes, aus unserer objektiven Natur stammendes, Begehren, wenn auch nicht selbst Wollen, finden wir im Menschen allgemein in den ersten Anfängen des Lebens; — wie der Magnet das Eisen, so nothwendig zieht der Mensch als begehrendes Wesen hier seine Nahrung an sich; seine Thätigkeit fließt aus seiner Objektivität; und damit ist gewiß, daß im Begehren auf der niedrigsten Stufe keine Freiheit vorkommen könne, also nicht im blinden Instinkte. Es ist dem hungrigen Wolfe nicht anders möglich, als sich mit Gier und Wuth auf die erste beste Beute zu werfen, und so ist es dem hungrigen Kinde nothwendig, sich nach Nahrung und ungehinderter Bewegung zu sehnen. So folgt der freischwebende Flaum dem geringsten Zuge eines Lüftchen; — so grade herrscht in der ersten Periode des Lebens in allem Bestreben die volle Gebundenheit, welche in der Thierwelt sich stets forterhält, wie denn in solcher Periode der Mensch nur der innern Möglichkeit und Anlage nach als Subjekt und als Person in Betracht kommen kann, es im vollen Sinne des Wortes noch nicht ist.

Wenn der Mensch sich entwickelt, so gewinnt er allseitig an Kraft, und schon dadurch wird er mehr unabhängig und selbstständig, eher sich selbst genug. Aber ob auch im Begehren und Wollen so unabhängig, als dies zunächst zur Freiheit gehört? und so selbstständig, als dies wieder zu ihr gehört? Wir wollen sehen.

Der Mensch ersteigt in seinem Begehren allmälig die Stufe des umsichtigen und klugen Begehrens; dabei treten Reflexionen und die Vorführung vielfacher Absichten und Mittel ein, bevor die Begierde entschieden vorliegt. Auf der niedrigsten Stufe wird der Mensch entweder ganz unmittelbar, oder höchstens vermittelst der assoziirten Vorstellungen zum Streben, zum Begehren und Verabscheuen vermocht, grade wie das Thier, also ohne durch eine lange Reihe der Zwischenglieder hindurchzugehen; die Bestimmung, Nöthigung zum Begehren erfolgt aus dem Verhältnisse, worin der Mensch zur Einwirkung oder Vorstellung steht, und das äußere — außer dem Menschen als dem Subjekte liegende — Glied dieses Verhältnisses gibt den Ausschlag der Begierde; sie treibt das begehrende Ver-

mögen zu solcher seiner Thätigkeit; — bei dem klugen sinnlichen Begehren ist die Reihe der innern Vorgänge länger bis zur entschiedenen Begierde; die Kette geht, wenn auch rasch, durch eine Unzahl von Nebenvorstellungen, Erinnerungen, Reflexionen, bleibt somit auch länger in uns; aber sie endet doch wieder mit einem Gliede außer uns, dem nun ausgekannten, erreichbaren sinnlichen Gute, rücksichtlich: der ausgekannten Möglichkeit solcher Vermeidung des sinnlichen Uebels; dieses letzte Glied gibt den Ausschlag, die Glieder in uns sind nur Vermittlungen. Dies letzte Glied, das Angenehme und Unangenehme, liegt außer unserm Willen, soll durch das Begehren erreicht oder umgangen werden. Dann ist klar, daß der Wille auch hier nicht unabhängig wirkt, sondern abhängig von der Einwirkung und Kraft des Angenehmen und Unangenehmen, die es in der Vorstellung auf das Begehrungsvermögen — die Sinnlichkeit — ausübt. Und wie weit ist hier Abhängigkeit des Willens, die nicht Freiheit wäre? Grade so weit, als auf den niedrigsten Stufen. Denn der Wille wird bestimmt durch das Angenehme oder Unangenehme, wie er denn während der Reflexion von beiden vielfach gereitzt war; er wird fortgezogen, und das kann doch nicht seine Freiheit sein. — So bleibt es im allseitig klugen Begehren, wie es im einseitig klugen so gewesen war. Mag das Angenehme unsere Schritte mehr oder minder mittelbar, mehr zart oder mehr gewaltsam leiten; wo wir dieses zum Zwecke machen und als Zweck verfolgen, da werden wir auch durch dieses bestimmt und fortgeleitet, sind im Begehren und Wollen nicht frei. — In der Leidenschaft ist dieses Bestimmen des Willens von Außen am fühlbarsten, und auch hier ist doch Umsicht im Begehren, Klugheit, Schlauheit und List. Kurz in allem sinnlichen Begehren ist Lust reizend und bestimmend für den Willen.

Das Denken und Nachdenken kann also uns als Subjekten wohl mehr Antheil und Selbstthätigkeit bei der Entstehung der Begierden sicher stellen; aber es ist alles eine von Reizen abhängige und durch Reize bestimmte Selbstthätigkeit, nicht freie, nicht Freiheit; wir fassen den Entschluß und haben also Antheil an ihm, aber wir werden

von Außen bestimmt, lassen uns von Außen bestimmen, uns so zu entschließen, und daher ist der Entschluß immer noch kein freier Entschluß.

Um im überlegten Begehren und Handeln die menschliche Freiheit zu retten, argumentirt man so: „Es läßt „sich doch nicht läugnen, daß der Mensch in manchen „Fällen des sinnlichen Begehrens das Vermögen habe, „anders zu begehren und zu handeln, als er begehrt und „will; der Mensch, welcher sitzt, hat doch das Vermögen zu gehen; er würde gehen, wenn er sich dazu entschlossen hätte, und ohne Zweifel kann er sich dazu „entschließen, also ist er doch frei darin. Man frage das „Kind, ob es den Fuß, den es auf dem Schemmel ruhen „läßt, nicht eben so gut wegbewegen könne; unbedenklich „wird es antworten: Ja, aber ich wollte das nicht; „vielleicht setzt es hinzu: Um dir dies zu zeigen, das ich „es könne, will ich es thun; — es hebt den Fuß weg. „Ist also das Kind nicht frei?"

Die Deterministen haben sich alle erdenkliche Mühe gegeben, die Prämissen des Schlusses auf Freiheit zu schwächen, und geben die Konsequenz im Schlusse zu; sie hätten aber unbedenklich die Prämissen zugeben, aber eben so entschieden die Konsequenz im Schlusse läugnen können. So z. B. antwortete man in dem Beispiele, was von dem Kinde entnommen ward: das Kind könne sich aber wohl irren, indem Jemand unvermerkt ihm den Fuß festhielte, oder derselbe unvermerkt gelähmt sein könnte; und so könnte man nie mit Gewißheit sagen, daß ein anderes Verhalten möglich sei, wo es nicht wirklich eintrete.

Die Indeterministen aber konnten antworten: Auf die Möglichkeit des andern Handelns kommt es hier nicht an, sondern auf die Möglichkeit anders zu wollen, und diese habe das Kind unbezweifelbar und es werde sich derselben bewußt. — So argumentirten insbesondere Ueberwasser *) und Tetens **), welche über die menschliche Freiheit sehr weitläufig gehandelt haben; und ihnen ähnlich

*) Sieh' dessen Moralphilosophie Bd. I. — nebst dessen Theorie über das Begehrungsvermögen.

**) Sieh' Versuch XIII. im 2ten Bde der Versuche. S. 1—148.

argumentiren die meisten Indeterministen, und alle jene, welche die Freiheit verwechseln mit der Willkühr, wie dies z. B. ausdrücklich Maaß thut und Tiedemann.

Allein ist denn in den gedachten Fällen, wo ein anderes Begehren oder Wollen und Handeln möglich ist, darum jenes frei, welches Statt hatte; und würde dies andere frei sein, wenn es Statt hätte? — Wenn es frei sein sollte, dann müßte das andere entgegengesetzte allerdings als physisch möglich gedacht werden; aber daraus folgt nicht umgekehrt, daß dasjenige wirklich mit Freiheit geschehe, dessen Gegentheil auch möglich war. — Das Kind ließ seinen Fuß ruhen; war dieses eine freie That? Es hob ihn nachher auf; war dies eine solche? Im Kinde ganz gewiß nicht. Daß das Kind seinen Fuß ruhen ließ, war entweder rein instinktartig, — also gewiß nicht frei —; es war unmerklich ermüdet vom Spiele; oder es geschah aus dem Beweggrunde der erkannten größern Gemächlichkeit, die es dazu reizte und dann sogleich vermochte; es ließ sich bestimmen; sein Bestreben und Thun waren nicht unabhängig. Es kann den Fuß aufheben, wenigstens es wollen; — aber als Kind kann es dies nur aus andern, ihm nun wieder vorschwebenden und reizenden Beweggründen; — es macht ihm wenig Mühe, und diese läßt es sich gefallen, entweder um dem Andern sich gefällig zu beweisen, um ihn sich gewogen zu erhalten, oder um nicht ehrgeizig zu erscheinen, oder aus Ehrgeiz u. s. w.; ohne das Aufheben irgend angenehm zu finden wegen entfernterer oder näherer Reize, würde es den Fuß nicht eher aufheben, bis dies ihm unmittelbar angenehmer wäre. — Das Kind ist nirgend frei, sondern im Begehren abhängig von Lust und bestimmt und fortgezogen durch Lust.

Auch der Erwachsene handelt nicht frei, wenn er dem Zuge der Sinnlichkeit folgt. Er hat das Vermögen, anders zu handeln und zu wollen; daraus folgt offenbar nicht, daß jenes ihm frei sei. Wenn er sich beobachten will, dann wird er finden, daß er in seinen sinnlichen Bestrebungen mächtig angereizt, versucht werde, und daß er sich durch die Reize bestimmen lasse oder von ihnen zum Wollen bestimmt werde, wo er ihnen Versuchungen, ihrem Zuge folgt; kurz, daß er nicht frei so wolle. Er kann

andere Vorstellungen herbeiziehen, sich eines Andern besinnen und kann anders wollen und handeln; lebt er aber auch hier nur in den Bildern des entferntern, aber doch mehr Angenehmen, so wird sein erfolgender Entschluß eben so wenig frei sein, als der frühere es war. — Kurz, im sinnlichen Begehren, Wollen und Handeln, ist nie die fragliche Freiheit da; und daß sie darin unmöglich ist, liegt in der Natur der Sinnlichkeit selbst.

Ich habe einen heftigen Durst, starken Hunger; ich finde mich — oder bin heftig angetrieben, zu trinken und zu essen. Hunger und Durst können hier so stark sein, daß ich alles Selbstbewußtsein verliere und nicht mehr überlegen kann, wie ich am sichersten und besten meinem Bedürfnisse abhelfen würde, so daß ich, wie das hungrige Thier auf seine Beute, so über Alles mich hinwerfe, was mir Abhülfe beut; das thue ich gezwungen; aber wir wollen so hohe Grade des Bedürfnisses nicht nehmen; bei untergeordneten Graden können wir uns entschließen, nun Nahrung zu nehmen, wo wir sie finden; wir fühlen uns nicht so gezwungen, daß wir nun nicht auch noch warten könnten; wir finden allerdings die Fähigkeit, die Befriedigung des Triebes noch auszusetzen, und setzen sie aus; ist aber dieses Aussetzen aus sinnlichen Beweggründen hervorgegangen, z. B. wegen der größern Sicherheit gegen die Gefahr für Gesundheit schlechthin, so ist auch dies nicht frei; hier sind die Reize nur weiter gesucht; aber den meisten Reizen geschieht Folge, nämlich den meisten und stärksten, die sich jedesmal zeigen.

Es kann also das Wollen nicht frei werden dadurch, daß es in Verbindung mit dem Denken auftritt, von Absichten auf Etwas geleitet wird, obwohl man dies oft gemeint hat. So sagt z. B. Zöllich *): „Es gibt „Kräfte, die nur auf eine Weise wirken können; es gibt „lebende Kräfte, die mehrfach wirken können. Ein Mensch „kann mit seiner Hand eine Linie von drei Zoll ziehen, „und mit derselben Hand dann eine andere von fünf Zoll. „Das ist nur Bedingung der Möglichkeit der Freiheit.

*) Ueber Prädeterminism und Willensfreiheit ꝛc. Nordhausen 1825. S. 19—20.

„Das aber der Mensch seine Kraft so gebraucht und nicht „anders, das muß auch seine Ursache haben, und diese „liegt nicht in der Kraft, sondern in der Absicht, also „in seinem Geiste; und damit wird das erfolgende Han„deln frei. Die menschliche Willensfreiheit besteht also „in dem Vermögen des Menschen, alle physischen Kräfte, „die ihm zu Gebote stehen, verschieden zu gebrauchen „nach Maaßgabe seiner Absichten, oder der Endzwecke, „welche sein Geist denkt."

Es mag die Freiheit diese Lenkung nach Absichten wohl nothwendig haben; wo aber diese Absicht auch vorkommt und das Wollen und Handeln der Absicht gemäß, da ist dies noch nicht frei, oder noch nicht unabhängig genug, um frei heißen zu können; es fragt sich, ob der Gegenstand dabei nicht den Willen reize und dann fortbestimme; ist dies, wie in allem sinnlichen Thun, dann ist keine Freiheit da.

So schreibt auch Tiedemann *): „Der höhere „Grad der Selbstthätigkeit, wo wir in einem gegebenen „Falle zwischen Handeln und Nichthandeln, zwischen So„handeln und Andershandeln, zwischen diesem Mittel und „jenem Mittel die Wahl anzustellen haben, dergestalt, „daß wir uns beides vorstellen und beides gegen einander „abwägen, wird die Freiheit genannt." Das mag man wohl Freiheit nennen, ist aber nicht die Freiheit im Wollen, sondern nur vor dem Wollen; um erstere aber handelt die eigentliche Frage. „Freiheit, heißt es „dann richtiger, ist ein höherer, für uns der höchste „Grad von Selbstthätigkeit, deßwegen, weil hier die „Entscheidung aus dem Handelnden allein genommen, und „alle Bestimmung von Außen entfernt wird."

Selbst das Handeln nach Grundsätzen wird demgemäß dadurch nicht frei, daß es durch Grundsätze geleitet wird; die Grundsätze lassen sich hier mit der Ueberlegung und Klugheit auf eine Linie stellen, und so wenig dann letztere an sich das Wollen zu einem freien machen, so wenig können es erstere; es kommt auf den obersten Gesichts-

*) Sieh' Tiedemann's Handbuch der Psychologie. S. 258—9.

punkt an, wohin der Mensch nach solchen Haltpunkten seine Schritte leitet; ist dieser nur das sinnlich-Angenehme, so ist das Wollen desselben nicht frei. — Tiedemann behauptete das Gegentheil.

Sollte indessen im vernünftigen Wollen Freiheit gelegen sei, so ließe sich das überlegte sinnliche Begehren immer noch in dem Sinne frei nennen, worin dies Wort frei so viel bedeutet, als: unter die Botmäßigkeit des freien Willens gestellt; und in diesem Sinne muß man die Bezeichnung der freien That auf dem juridischen Gebiete auffassen, und fast durchgängig die Bezeichnung derselben in der Umgangssprache. Es wird dann gedacht, es habe in der Freiheit des Subjektes gestanden, nicht so zu wollen, vielleicht gar das (vernünftige) Gegentheil zu wollen. —

Man ersieht hieraus, wie wenig es in der Frage nach Freiheit mit bloßen Worterklärungen abgethan sei, wie es vielmehr durchaus erforderlich werde, im Innern solche Vorgänge nachzuweisen, worauf die Erklärung vollkommen paßt; daß aber hier auch nichts verfänglicher sei, als mehrere, ähnlich und gleich scheinende Definitionen zusammenzustellellen, die, bei Lichte besehen, himmelweit von einander verschieden sind. — So erklärt Ueberwasser *) zuerst: „Freiheit sei die Unabhängigkeit unserer Seele in ihrem Wollen und Nichtwollen;" — eine richtige Worterklärung. Hieraus deduzirt er — oder richtiger hierauf läßt er folgen; denn eine Deduktion war dafür gewiß nicht möglich — noch manche andere, auch von andern Psychologen gegebene Erklärungen, die mitunter sehr unrichtig sind. Es heißt: „Die Freiheit sei das Vermögen unabhängiger Selbstbestimmung oder unabhängiger Selbstmacht:" auch: „sie sei das Vermögen des persönlichen Wesens, sich die bestimmenden Vorschriften seines Wollens und Handelns selbst zu geben;" — ferner: „Das Vermögen des Ich, selbsteigene, absolute, d. h. durch Nichts, als sich selbst — als Subjekt — bestimmte Ursache ihres Wollens und Handelns zu sein;" — als Worterklärungen sind diese zulässig, obwohl die zweite

*) Ueber das Begehrungsvermögen. S. 173—174.

Erklärung, genau genommen, nicht ganz richtig ist; sieh' deßhalb den folgenden Paragraphen zu Anfange; — dann folgt eine andere, die durch eine übereilte Folgerung entstanden zu sein scheint, und die schlechter ist, nämlich: „Freiheit ist das Vermögen der Seele, unter denselben „Umständen das nicht zu wollen, was sie will, oder „ein Anderes zu wollen, als das ist, was sie will;" es wird hier nur an die volle Ungezwungenheit und die Willkühr gedacht, die aber nach dem Obigen zur Freiheit nicht zureichen; Freiheit mag wohl keine Wahl haben; — Freiheit vor dem Wollen und die Möglichkeit so zu wollen, oder anders zu wollen, ist doch offenbar nicht Freiheit im Wollen.

Wir sagten, als bloße Worterklärungen seien obige Erklärungen ziemlich richtig; — sie sind aber allesammt unrichtig in dem Umfange, worin Ueberwasser sie verstand, und worin sie sogar gemeiniglich genommen werden; mindestens führten sie ihn in große Unrichtigkeiten. So z. B. erklärt Ueberwasser die Freiheit in Beziehung auf Moralität als „das Vermögen, das Gute und das „entgegengesetzte Böse zu wollen," als Fähigkeit zum Guten und zum Bösen. Wie wir nachher sehen werden, so steht die Fähigkeit zum Guten und zum Bösen bei uns allerdings mit Freiheit in ursachlichem Zusammenhange, so jedoch, daß sie für das Gute causa movens, für das Böse causa cessans ist, wenigstens nicht das Prinzip.

Zusatz. 1. Wie aber? wird man sagen, wenn das sinnliche Handeln und Wollen nicht frei ist, so hört auch alle Imputation auf in Beziehung auf das sinnliche Handeln! dann ist es nicht mehr zu imputiren, wenn dieser der Wollust fröhnt und in ihrem Pfuhle sich wälzend es vergißt, daß er ein Mensch ist, und wenn jener durch Diebstahl und Raub seinen Erwerb sucht; denn hier handelt der Mensch sinnlich und unfrei; was aber nicht mit Freiheit geschieht, ist nicht zu imputiren.

Was man Unsittlichkeit und Ungerechtigkeit heißt, muß meistens aus Sinnlichkeit begriffen werden; aber diese Sinnlichkeit ist nicht absolut zwingend; vielmehr hat ihre Bestimmung zum Wollen im Menschen die Form des sich-bestimmen-Lassens; daß aber der Mensch so sich be-

stimmen läßt, wo es ihm möglich wäre, sich selbst anders zu bestimmen, kann offenbar die Imputation nicht aufheben; und sollte es ihm sittlich oder gar rechtlich nothwendig sein, sich anders zu bestimmen, so würde dies die Imputation in demselben Grade motiviren, worin jene Nothwendigkeit dringender war. Aller Drang der Lust steht im Zustande des Selbstbewußtseins nur dem niedrigsten Grade des kompulsiven Zwanges gleich, der bekanntlich auch auf dem Gebiete des Rechtes die Imputation nicht aufhebt. — Diese Einwendung ist somit grundlos.

Zusatz. 2. Man hat hie und da das menschliche Leben in drei Perioden abgetheilt, in die Perioden der Sinnlichkeit, der Verständigkeit und der Vernünftigkeit, oder hat dem Leben drei solche Standpunkte vorgezeichnet; am ausführlichsten ist darin Weiß in seinen Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. Darnach hat man nun auch der Freiheit nach der Verschiedenheit jener Perioden oder Standpunkte einen verschiedenen Charakter beilegt. So schreibt z. B. Fischhaber: „Auch die Freiheit erscheint, nach den verschiedenen Standpunkten der Sinnlichkeit, des Verstandes „und der Vernunft, in verschiedener Gestalt. 1) Auf dem „sinnlichen Standpunkte besteht die Freiheit in der „Fähigkeit, seinen sinnlichen Kräften und Anlagen gemäß „zu wirken. 2) Auf dem Standpunkte des Verstandes „stellt sie sich als die Fähigkeit dar, sich durch deutlich „erkannte Begriffe und Grundsätze von Glückseligkeit zu „seinen Handlungen bestimmen zu lassen. 3) Auf dem „Standpunkte der Vernunft offenbart sie sich als das Vermögen, etwas bloß aus dem Grunde thun zu können, „weil die Vernunft es fordert; als das Vermögen, sich „durch die Idee der Pflicht selbst zum Handeln zu bestimmen." Fischhaber gesteht dann sogleich, daß die Freiheit auf dem ersten Standpunkte aber nicht Freiheit, weil nicht Selbstmacht, sei. Nun warum wird sie denn da so genannt? — Aber auch auf dem zweiten ist keine Freiheit, weil der Wille darauf sich noch bestimmen läßt, zwar nie, wie es da heißt, durch Begriffe und Grundsätze, sondern von der (sinnlichen, eudämonistischen) Glückseligkeit, die nach Begriffen und Grundsätzen gesucht wird;

hier herrscht nur noch mehrseitige Klugheit und bestimmende Sinnlichkeit. Ob auf dem dritten Standpunkte Freiheit sei, darüber wollen wir nachher untersuchen. — Die ganze Ansicht aber von den drei Standpunkten des Lebens taugt nicht, weil in jeder Periode des Lebens die Sinnlichkeit sich forterhält. Zuerst ist sie zwar allein da, wo aber Verständigkeit eintritt, da hört sie nicht auf, wird vielmehr nur raffinirter und umsichtiger; und wo die Vernunft erwacht, wirkt jene noch als deren Gegnerinn beständig fort und gewinnt wenigstens eben so oft, als die Vernunft oder Vernünftigkeit siegt.

§. 275.

b) Ob Freiheit liege im höhern Begehrungsvermögen?

Soll es also noch eine Freiheit des menschlichen Willens geben, so muß sie in dem höhern Wollen, in dem der Vernünftigkeit gelegen sein. Hier ist sie denkbar:

aa. In dem Zwecksetzen der Vernunft;

bb. In der Realisirung der Vernunftzwecke.

Ueber aa. Liegt die Freiheit im Zwecksetzen der Vernunft? — Man hat nicht selten die Freiheit im vernünftigen Begehren, in so weit dies ein Vorsetzen, ein sich-Vorsetzen von vernünftigen Zwecken ist, suchen wollen, und hieher neigt auch eine der oben angeführten Erklärungen Ueberwasser's über: Freiheit sei das Vermögen des persönlichen Wesens, sich die bestimmenden Vorschriften seines Wollens und Handelns selbst zu geben. Denn sobald man den Beisatz der bestimmenden Vorschrift nicht urgirt, — und der Urheber der Erklärung wollte dies sichtbar nicht, — dann heißt die Erklärung so viel als: Freiheit des Menschen ist das Vermögen, sich seine Zwecke selbst zu setzen. Man will, wie es scheint, hiebei meistens an die Vernunftzwecke gedacht haben, als welche aus des Menschen Persönlichkeit stammen sollen, während die sinnlichen Zwecke mehr aus objektiven Gründen gesetzt würden, von der Naturkraft, die im Menschen wirke; —

so hat man auch den erhabenen Gedanken: *der Mensch sei Selbstzweck*, mitunter so gedeutet: der Mensch könne sich seine Zwecke selbst setzen, und die selbstgesetzten Zwecke seien die vernünftigen, die mit Freiheit gesetzt würden. — Wir halten diese ganze Ansicht für falsch, und zwar aus folgenden Gründen:

Es mag sein, daß nur durch Persönlichkeit (und Freiheit) Vernunftzwecke möglich werden, — und auf diese kommen nach dem früher Gesagten alle höhern Zwecke, die Zwecke des höhern Begehrungsvermögen zurück —; aber die Vernunftzwecke entspringen dann aus dieser Persönlichkeit mit physischer Nothwendigkeit, wie denn auch das Zwecksetzen im Bewußtsein als ein rein nothwendiges, rein physisches, und unter gewissen Bedingungen unaufhaltbares, sich ankündigt; was aber mit so voller physischer Nothwendigkeit eintritt, gleichviel, ob durch unsere innere, oder durch die äußere Natur, ist nicht als Sache der Freiheit denkbar; also ist das höhere Zwecksetzen nicht frei. — Wir können in dieser Beziehung gar keine Verschiedenheit in dem sinnlichen und dem vernünftigen Zwecksetzen finden, als etwa die, daß die sinnlichen Zwecke nicht den Zustand des Selbstbewußtseins erfordern, um unsere Schritte zu leiten und diesen vorzuschweben, während das vernünftige Zwecksetzen nothwendig ist; — und die Verschiedenheit, welche in der Verschiedenheit der Objekte gelegen ist; sieh' oben §. 269. S. 425.; — letztere kommt hier in der Frage nach Freiheit des Zwecksetzens gar nicht in Betracht; erstere aber fällt sofort ganz weg, wenn man mit Vielen auch da von sinnlichen Zwecken noch nicht gesprochen haben will, wo man zwar gegen Etwas thätig ist, aber ohne die Absicht darauf zu haben, ohne es auch nur zum Bewußtsein gebracht zu haben; ja schon dann fällt diese Verschiedenheit wieder weg, wenn man nur annimmt, *was man auch annehmen muß*, daß der höhere Theil der Menschennatur auf Vernunftzwecke auch da noch seine Richtung behaupte, wo die Vernunftzwecke auch nicht im Bewußtsein vorschwebend erhalten werden; um höhere Zwecke zu *haben*, ist ja offenbar das Bewußtsein derselben nicht nothwendig.

Ich sagte: *was man auch annehmen muß*; denn man muß in der That annehmen, daß die Vernunft auch

da noch auf ihre Zwecke dringe, wo wir handelten, obwohl wir uns dieser Zwecke auch gar nicht bewußt wurden; — ohne dies wird es nämlich nicht begreiflich werden, wie die Vernunft den Menschen durch Selbstverwerfung so scharf züchtigen könne über die Nichtrealisirung ihrer Zwecke, woran er gar nicht dachte, die er mitunter auch früher gar nicht einmal erkannt hatte, und worauf er jetzt in dem beunruhigenden Bewußtsein nach vollbrachter schlimmer That zu allererst aufmerksam wird. Ja sogar kommt der Vernunftzweck in allen Menschen erst zur klaren Vorstellung, nachdem er hie und da gar weit aus den Augen gelassen war; — die Moral als Wissenschaft blühet schwerlich in einem reinen Zeitalter, nur die Unmoralität der Zeit erzeugt ihre eifrigere Pflege; — in solcher Zeit muß der Erhaltungstrieb der Natur um so kräftiger dort sich regen, wo es Noth thut; es ist daher ein böses Zeichen der Zeit, wenn die moralischen Begriffe in der vollkommensten wissenschaftlichen Form auftreten!

In dem höhern Zwecksetzen kann die Freiheit noch weniger gesucht werden, als in dem niedern Zwecksetzen, in so weit letzteres auf Lust und Unlust geht, weil letzteres weniger naturgemäß ist, also auch mit weniger physischer Nothwendigkeit bestimmt ist, als das erstere.

Daß man sagt, die sinnlichen Zwecke setze die äußere Natur uns hin, die höhern setzten wir vermöge unserer Natur selbst, dies findet in dem Gesagten seine volle Antwort; — zudem aber müssen wir noch bemerken, daß der erstere Gedanke ganz falsch gedacht ist. Denn auch die sinnlichen Zwecke setzt unsere innere Natur, nämlich die Sinnlichkeit, und diese ist überdies die res agens, nicht das, was außer uns ist; die äußere Natur mag wohl ein Streben in uns wirken, das Begehren geht nur aus von der eigenen Konkupiscenz.

Die vernünftigen Zwecke, um welche die Willensfreiheit sich bewegen muß, wenn sie sonst einen Wirkungskreis und selbst nur Realität hat, werden uns nicht frei gesetzt, sondern mit Nothwendigkeit, aus höherm Triebe. — Damit besteht nun noch sehr wohl, daß wir die von Natur uns angewiesenen, höhern Zwecke mit Freiheit ins Bewußtsein rufen können: denn nur zu oft sind sie uns entwischt;

wir denken nicht an sie und ihre Objekte, — die menschlichen Kräfte, die Würde in uns und in Andern; aber es ist doch ein ganz Anderes, mit Freiheit sich Zwecke setzen, und ein Anderes, die schon gesetzten und unabänderlich gesetzten Zwecke der Vernunft sich vorführen. — In manchen Fällen ist auch das sich-Vorführen und Gegenwärtighalten der Vernunftzwecke offenbar keine Sache der Freiheit; vielmehr fallen sie uns nicht selten unwillkührlich ein, wo wir als sinnliche Kreaturen selbe sehr lästig finden; — aus höhern Regionen fällt ein Lichtstrahl und Laut in unser düsteres und dumpfes Innere, ein Strahl, der uns willkommen sein kann und soll, den wir durch Anstrengung unserer Kräfte festhalten und dem wir folgen können und sollen; aber sein Eintreten ins Bewußtsein ist nicht Sache des Willens, ist uns unberechenbar, erscheint zufällig, und kann nur in so weit der Freiheit unterliegend gedacht werden, als der Wille im Wollen frei ist.

Denn wir können allerdings das öftere und stete Bewußtsein der höhern Zwecke befördern, durch absichtliches öfteres Verweilen in der Welt der Ideen und der Ideale der Vollkommenheit, und noch mehr durch das Handeln und Wirken für diese, wie die Vernunft es fordert; aber dies ist Sache des Willens, nicht in so weit er Zwecke setzt, sondern in so weit er auf die Realisirung der Zwecke Bedacht nimmt; sein Einfluß hierauf ist dann ungefähr zu denken, wie der Einfluß des Willens auf die sogenannten willkührlichen Reproduktionen und in der Sache des Memorirens; — wirkt der Wille hier auf den Grund und durch die Bestimmung entfernter Reize, so geschieht auch die Vorführung der Vernunftzwecke nicht mit Freiheit; doch wird sie meistens so frei sein, als der Wille es überhaupt nur sein kann, weil es nicht leicht im Interesse der Sinnlichkeit liegen möchte, die Vernunftzwecke ins Bewußtsein zu bringen.

Daß der Mensch Selbstzweck sei, heißt nicht, daß er sich seine Zwecke selbst setze, sondern daß er von der Natur und von seiner eigenen Vernunft angewiesen sei, sich oder seine wahre Menschennatur und Menschenwürde als Zweck zu achten und zu befördern.

Neulich fragte Jemand, Namens Hast, in einem Werk-

chen, was die hermesische Philosophie zu seiner Zielscheibe gemacht hat, mit einer ganz enormen Naivität, wer oder was denn die Vernunft berechtige zu ihrem selbstständigen Zwecksetzen, und meinte damit eine hochwichtige Frage gestellt zu haben. Wir fragen dagegen: Wer berechtigt das Auge zum Sehen, und das Ohr zum Hören? Wer das eine thut, thut sicher auch das Andere; — er berechtigt nicht bloß, er nöthigt sogar die Vernunft so vollkommen dazu, als er den Verstand nöthigt, zu denken, daß zweimal zwei so viel seien, als vier; — derjenige, der uns die Vernunft gegeben hat, hat uns zugleich dasjenige gegeben, was diese nach ihren Gesetzen mit physischer Nothwendigkeit produzirt, nämlich das Zwecksetzen; und wo dann Nöthigung gegeben ist, da ist alle Frage nach Autorisation mindestens überflüssig, wenn sie, wie man wenigstens hier denken könnte, nicht gar ungereimt wäre. —

§. 276.

Fortsetzung.

bb. Ob Freiheit liege im Wollen und Realisiren des Vernunftzwecks.

Im vernünftigen Wollen muß also die Freiheit zuletzt gesucht werden und um sie darin sich erstlich denken zu können, stelle man sich die Entstehung allen Begehrens und Wollens in Folgendem vor:

Alles denkbare Wollen muß, um möglich gefunden und als wirklich zugelassen werden zu können, immer einen völlig zureichenden Grund haben; das Wollen ist Thätigkeit, Aktion, nicht Passion, ist eine Thätigkeit Unserer, ein Zustand in uns. In so weit muß der Aktus als aus uns hervorgehend gedacht werden. Auch der denkbare freie Wollensakt bleibt daher ein abhängiger Akt, und hat mindestens seine Kausalität in unserm Willen; — diese Abhängigkeit des Aktus in seinem Dasein und für seine Möglichkeit hebt aber offenbar die Freiheit nicht auf, womit er etwa ins Dasein käme; und wer mit der Freiheit des Willens alle Abhängigkeit und namentlich diese Abhängigkeit des Wollens vom Willen — also vom Subjekte — unver-

einbar findet, der muß zur Freiheit nichts minder fordern, als die Aufhebung des freien Willens und Wesens selbst, woraus die freie Handlung hervorgehen soll; eine offenbare Ungereimtheit, weil kein freies Wollen denkbar ist, ohne einen Willen, also ohne ein Subjekt, von dem es ausgeht. Also auch das freie Wollen hat seine Kausalität, und zwar, wie alles Wollen, in so weit in uns, als es unsere Kraft im Thun und Wollen zur Quelle hat.

Nun geht aber nach Zeugniß des Bewußtseins über die Sache allen Wollens dasselbe niemals rein und allein so aus uns hervor, daß es außer dem Willen dazu nicht noch eines Andern bedürfte; es gehört ein vorschwebender Gegenstand und zwar ein solcher dazu, der uns irgend wohlgefällt. Der Gegenstand mit seinem Eindrucke auf unser Gemüth ist also ein Faktor des Produktes, und unser wollendes (wollen könnendes) Ich ist der andere. Nun ist offenbar eine große Mannigfaltigkeit des Verhältnisses denkbar, worin die beiden Faktoren zu einander stehen können, um dennoch dasselbe Produkt nämlich den Wollensakt zu liefern; bald kann der Eindruck auf das Gemüth, bald die Agilität der Wollenskraft mehr dazu beiwirken. Namentlich aber ist das Doppelte denkbar:

1) Daß der Gegenstand mit seinem Eindrucke auf das Gemüth auf der einen Seite rein allein stehe, ohne in den Willen hinüberzugreifen, und diesen gleichsam an der Hand mitfortzuführen, fortzubewegen; daß auf der andern Seite der Wille eben so rein für sich dastehe und gegen oder mit dem Eindrucke agire;

2) daß der Eindruck weiter hinübergreife selbst in das Begehrungsvermögen, so daß er dies noch mitfortbewegt zum Begehren, sowohl um seiner Beschaffenheit und Ausdehnung willen, als auch um der Beschaffenheit des begehrenden Vermögens willen.

Im zweiten Falle ginge das Wollen zwar aus uns hervor, aber offenbar durch die Bestimmung des Eindrucks einerseits, und ein uns-bestimmen-Lassen oder Bestimmtwerden andererseits; — unser Begehren oder Wollen würde uns entlockt und gleichsam uns angethan durch Etwas, was wir als Subjekte nicht selbst wären, wobei wir nur

dienstbare, sklavische Kreaturen wären. — Dies finden wir immer vor im sinnlichen Begehren, wie dies oben §. 274. nachgewiesen ist.

Im erstern Falle könnte das Wollen nicht als ein uns angethanes, oder die Bestimmung zum Wollen könnte nicht als von dem Gegenstande und seinem Eindrucke auf das Gemüth verursacht gedacht werden; — hier wäre in so weit Unabhängigkeit Unserer in der Bestimmung zum Wollen von Allem, was außer uns selbst noch zur Verwirklichung des Wollensaktes konkurrirte; hier wäre ein Frei- und Losseyn, wie wir es zur Freiheit erfordern. Und so finden wir im Bewußtseyn das Wollen der Vernunftzwecke gegeben.

Man denke sich eine hohe Intelligenz, oder irgend eine andere hohe Kraft, welche unser vernünftiges Interesse bis zur Bewunderung anregt, oder ein freies Wesen, das wir bis zur höchsten Verehrung — der Anbetung hochachten; — man denke sich diese zunächst in einem Subjekte, welches durch kein engeres Band mit uns verbunden ist; man wird das Subjekt wegen seiner Natur hochschätzen; — dieses Wesen stehe in Gefahr, sich um den Adel seiner Natur zu bringen, seine Kraft zu lähmen, oder gar zu vernichten, und wir könnten die Gefahr ableiten. Hier wird die Vernunft den Zweck setzen, dies Wesen zu erhalten, wenn wir nur an das Wesen und seine Gefahr denken; — aber im ganzen Bewußtsein treffen wir keine Spur an von etwaigen Reizen für uns, die unsern Willen mit sich fortzögen, vielmehr treffen wir dann sogar Abreize an, wenn uns die Sache Mühe oder Auslagen kosten sollte, ohne uns etwas Anderes einzubringen; der Lehrer z. B. der die Intelligenz seiner Schüler erheben möchte, aber statt des ermunternden Fleißes ermüdende Nachlässigkeit und Schläfrigkeit in den Knaben antrifft; — kommt der Wille nun der Aufforderung nach, dann können wir das Wollen in seiner Bestimmung nicht von Reizen abhängig denken; wir müssen hier Unabhängigkeit des Willens annehmen, die Freiheit heißt. — Und so oft ein Vernunftobjekt Gegenstand des Wollens wird, zeigt sich der Wille in dieser Unabhängigkeit. Denn es liegt in der Natur der Gegenstände des vernünftigen Zwecksetzens, daß sie als intelligible Gegenstände nicht durch Reize uns fesseln, nicht

in irgend einer Art uns binden; sie überlassen den Willen sich selbst, ohne in ihn bestimmend einzugreifen; — so lehren es alle Thatsachen des Bewußtseins.

Es ist freilich denkbar, daß, obwohl wir in allen Fällen des vernünftigen Zwecksetzens keine Reize entdecken, doch in ihnen geheime Reize wirksam seien; oft sogar finden wir auch den Willen zugleich von der Sinnlichkeit angereizt zu dem, was die Vernunft fordert; so z. B. in Betreff der Uebung der Wohlthätigkeit in vielen Fällen. Allein wenn so der Zweck der Sinnlichkeit koincidirt mit dem Vernunftzwecke, so ist zu unterscheiden, ob das sinnliche Interesse, oder das vernünftige, den Bestimmungsgrund zum Wollen hergegeben habe; und um dies auszumachen, wird es meistens nur der ernsten Frage bedürfen, ob man auch durch das Angenehme sich habe bestimmen lassen; in so weit die sinnlichen Reize beigewirkt haben zur Entstehung des Wollens, war das Wollen nicht frei. — In sehr vielen Fällen ist aber sinnlicher Reiz so wenig wirksam im Wollen, daß die Sinnlichkeit vielmehr von allen Seiten den Willen zum Gegentheile von dem zu bestimmen bemüht ist, was die Vernunft vorschreibt. So z. B. hat der Mensch Gelegenheit, leicht und ohne alle Gefahr vor möglicher Entdeckung sich zu bereichern auf Kosten eines Andern, der darüber zu Grunde gehen würde; er selbst ist in Noth, und dieser Andere ihm eine sehr gleichgültige Größe. Hier und in allen ähnlichen Fällen findet der Mensch sich sinnlich und mächtig angezogen zu der ungerechten Handlung, während die Vernunft sie verbietet; auch hier findet der Mensch sich in Stand gesetzt, von den Reizen sich loszusagen und seine Unabhängigkeit und Freiheit im Wollen zu retten und wirksam zu machen.

Das sinnliche Wollen ist durch Reize begünstigt, das vernünftige meistens durch Abreize erschwert; es bleibt daher nicht annehmbar, daß im wahrhaft vernünftigen Wollen geheime Reize uns fortzögen; es müßte dann das vernünftige Wollen nicht so schwer sein, als es sich zeigt. Aber selbst da, wo die vernünftigen Zwecke nicht in Streit gerathen mit den sinnlichen, ist uns alle Selbstmacht und Anstrengung nothwendig, um doch dem Vernunftzwecke nachzukommen. Weil nun das Bewußtsein in allem vernünfti-

gen Wollen diese Anstrengung des Willens beweiset, statt der Reize zum Objekte und Handeln vielmehr meistens noch Abreize vorhält, denen das vernünftige Wollen Trotz bietet: so wird es damit unannehmbar für uns, daß wir doch von Reizen des Objektes bestimmt würden; — es müßte uns dies irgend merkbar sein, wenn es uns annehmbar werden sollte, und alles, was wir finden, führt uns auf das Gegentheil. Wo wir also den Vernunftanforderungen als solchen nachkommen, da wollen und handeln wir frei; aber auch nur hier. **Solus sapiens liber.** Im Gebiete der Vernunftzwecke allein ist es, wo wir uns selbst bestimmen; auf jedem andern ist ein Bestimmtwerden, und in Beziehung auf unsere Möglichkeit, nicht bestimmt zu werden, ein uns-bestimmen-Lassen.

Einwendung. 1. Wie aber? Die Vernunft schreibt mir vor, so zu wollen und zu handeln, sei es gebietend oder rathend, oder sonst wie; liegt denn darin nicht Bestimmung zum Wollen, die mich unfrei macht? Was ich geheißen thue, thue ich doch nicht frei!

Antwort. Allerdings bleibt das frei gethan und gewollt, was ich nur auf den Grund von Aufforderungen, Geboten u. dergl. thue; ich werde ja dadurch nicht im geringsten gezwungen. Die Aufforderungen erscheinen so lange als Aufforderungen an meinen freien Willen, als sie nicht mit Lockungen des sinnlich Angenehmen im Bunde auftreten. Nicht durch Gebote wird der Wille beschränkt, sondern höchstens dadurch, daß er sich durch das Unangenehme der angedrohten Strafe bestimmen läßt; würde die Vermeidung der Strafe der bestimmende Grund der Vollziehung des Gebotes, so würde dadurch das Wollen allerdings unfrei werden; aber wo die Vernunft fordert, da gibt sie zugleich den Beweweggrund mit an, aus welchem gehandelt werden soll, nämlich aus innerer Werthschätzung des Gegenstandes; und ihrem Gebote kann dann gar nicht nachgelebt werden aus dem eigentlichen Beweggrunde der Vermeidung angedrohter unangenehmer Strafen.

Einwendung. 2. Aber die vernünftigen Zwecke werden doch dann auch immer noch wegen gewisser Beweggründe realisirt: was ich aber aus Beweggründen thue,

das thue ich doch in Abhängigkeit von dem Beweggrunde, und wieder nicht frei.

Antwort. Beweggründe müssen wir für alles Wollen und Thun, so auch für das vernünftige haben; die Beweggründe müssen überdieß zureichend gefunden werden; denn es kann nur aus zureichenden Gründen geschehen, was geschieht. Aber die Beweggründe (Triebfedern) zum Wollen und Thun sind doppelter Art; — einige sind bewegende, antreibende Gründe, (Ursachen und Kräfte) im strengen Sinne des Wortes; so bewegt uns die Lust an der Speise zum Essen fort; — andere aber sind uns vorgehaltene, ohne daß in ihnen die fortbewegende Gewalt mitgelegen wäre; sie sind Gründe, auf welche hier wir uns (unsern Willen) selbst bewegen, d. h. Gründe, uns selbst zu bewegen; erstere heben die Freiheit des Willens allerdings auf, die letztern aber offenbar nicht. Erstere wirken im Gebiete der Sinnlichkeit, letztere liegen auf dem der Vernünftigkeit. — Wie sollte auch das ein vernünftiges Begehren bleiben, wofür wir keinen vernünftigen, vor der Vernunft zureichenden, Beweggrund finden könnten? Die Beweggründe für die Vernunft liegen in dem Werthe der Dinge an sich. Die Bestimmung zum Wollen geht offenbar nicht aus von diesen Dingen, sondern muß vom Willen selbst ausgehen. Mit der allervollkommensten Freiheit besteht offenbar diese Abhängigkeit von Beweggründen der letztern Art; sie geben erst dem Willen sein volles Objekt, und daß er ohne Objekt immer unthätig bleibe, ist von selbst nothwendig. — Darin, daß die Deterministen jene beiden Arten der Beweggründe nicht unterschieden, lag die Hauptursache, warum die meisten von ihnen die Freiheit im menschlichen Willen verkannten; insbesondere gilt dies von Priestlei.

§. 277.

Nähere Bestimmung der menschlichen Freiheit. Ihre positive und negative Seite; — absolute, relative, beschränkte Freiheit.

Die Freiheit des Menschen muß zu ihrer nähern Bestimmung nach einer negativen Seite und nach einer

positiven aufgefaßt, und eben so muß für diese Bestimmung eine absolute und relative Freiheit unterschieden werden.

a. Positive und negative Seite der menschlichen Freiheit. — Wir haben die Freiheit bisher fast nur noch beachtet als Unabhängigkeit des Willens in der Bestimmung zum Wollen, wie sie auch dem Worte nach zunächst nur zu denken ist; — aber alles Wollen muß doch als vom Willen ausgehend gedacht werden, (obgleich es ein freies Wollen sein kann), weil es seine Ursache haben muß. Das freie Wollen, die freie Bestimmung Unserer zur Realisirung von Vernunftzwecken, muß auch gedacht werden als nur ausgehend und begründet von dem Willen, als einer selbstthätigen, selbstständigen Kraft, weil es ihm sonst wieder nicht frei wäre. Freiheit ist hiernach die Eigenmacht des Willens im Subjekte, Selbstmacht des Subjektes im Wollen (des Vernunftzweckes). Der Wille steht hierbei in seiner eigenen Macht, das Wesen steht hier in seiner eigenen Hand, und das hieraus hervorgehende Wollen heißt wieder ein freies Wollen in aller Sprache, und darin liegt der positive Charakter der Freiheit. Es ist ein selbstständiger Akt, weil er aus dem Willen des Subjektes als solchem hervorgeht; in der Freiheit liegt so freie Selbstständigkeit und im freien Wollen freie Selbstthätigkeit; diese Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit werden hier freie und werden zur Freiheit, weil mit ihnen keine Nöthigung verbunden ist, so zu wirken, wie sie wirken, nämlich in der Richtung auf Vernunftzwecke. Sie können wirken, wie das Bewußtsein bezeugt, und weil ihnen außer dem sogenannten Beweggrunde dann nicht anderswoher ein Impuls zu solchem Wirken gegeben wird, so können sie nur zur Wirksamkeit kommen dadurch, daß das Subjekt seine Kräfte mehr in diese Selbstthätigkeit zusammenzieht, sich gleichsam selbst einen Druck und Nachdruck gibt gegen seine Objekte hin, selbst im Widerstande gegen Abreize.

Der Wille handelt also im freien Wollen noch immer seiner Natur gemäß, und ganz, wie die übrigen lebenden Kräfte auch; aber dadurch unterscheidet sich seine Selbstthätigkeit von aller andern Thätigkeit der lebenden Kräfte,

daß der Wille darin nicht grade so wirken muß, wie er kann, vielmehr nur unter Sammlung der eigenen Kräfte und unter Anstrengung wirkt, während die übrigen selbstthätigen Kräfte im Menschen, wie im Thiere und in der Pflanze, ohne Weiteres, leicht und von selbst in ihre Aktivität gerathen und sich darin erhalten nach physischer Nothwendigkeit. Hier sieht man den Zusammenhang der Freithätigkeit mit der Selbstständigkeit, den wir schon anderswo berührt hatten. Vergl. §. 154. S. 173. Bd. I. Abth. II.

In diesem positiven Charakter der Freiheit als der Selbstmacht oder Eigenmacht im Wollen liegt sogar das wesentliche Merkmal der Freiheit, und der negative Charakter ist entweder nur als Ausfluß davon, oder als ein Etwas zu betrachten, in dem sie sich zufälliger Weise, so zu sagen, darzustellen genöthigt wird. Mit jenem positiven Charakter ist nämlich die negative Seite unmittelbar verbunden, die Unabhängigkeit im Wollen, nämlich Unabhängigkeit des Willens (oder des Subjektes im Wollen) von Allem, was nicht er (oder es) selbst ist; denn nur in so weit ist noch Eigenmacht da, als jene Macht nicht außer dem Subjekte liegt, welche das Wollen wirkt, und in demselben Grade, worin eine, dem Willen äußere Macht beiwirkt, ist die Eigenmacht beschränkt oder ausgeschlossen. Freiheit bleibt also nach dieser Seite allgemein Unabhängigkeit des Willens von Einflüssen auf denselben, und in so weit die Eigenmacht sich gegen etwaige Einflüsse behauptet, tritt sie zwar positiv als Kraft auf, erscheint aber in negativer Form, nämlich als Abwehr und Aufenthalt der fremden Kraft, also als das Vermögen, etwas nicht zu wollen, wofür Einflüsse denkbar sind oder Statt finden.

b. Die menschliche Willensfreiheit ist aber keine absolute, sondern nur eine relative, und zwar so, daß sie zugleich eine nach ihren beiden Seiten hin sehr beschränkte wird. Eine absolute Willensfreiheit ist absolute Selbstmacht und daher absolute Unabhängigkeit von Einflüssen auf den Willen; diese ist dann, nach ihrer positiven Seite betrachtet, als Selbstmacht des Willens noch wieder in vielen Graden denkbar, bis zur größten Vollkommenheit hin. Der menschliche Wille ist von äußern

Einflüssen nicht frei; vielmehr umlagern ihn solche von allen Seiten; er ist auch nicht immer frei von der Bestimmung durch Einflüsse oder Reize, vielmehr in allem sinnlichen Begehren durch dieselben wirklich bestimmt; — er bleibt nach dieser Seite nur frei von der nothwendigen Bestimmung, oder von der Unabänderlichkeit der Bestimmung; d. h. er *kann* sich selbstständig behaupten gegen die stets drohende Bestimmung durch Reize, und ist in so weit, aber auch *nur* in so weit, erhaben über die Bestimmung durch Reize. Und weil diese Reize aus der Sinnlichkeit stammen, die Sinnlichkeit aber aus dem thierischen Triebe stammet, der vorzüglich an den Organismus des Körpers gebunden erscheint, so kann der Mensch auch diese *Relativität* seiner Freiheit so lange nicht verlieren, als er seine Sinnlichkeit behält.

Die *relative* Seite der Freiheit kann nämlich nur da kund werden, wo außer den Vernunftzwecken noch andere Zwecke dem Willen vorgehalten werden, auf deren Realisirung irgend eine Kraft dringt. Außer den vernünftigen Zwecken gibt es aber nur noch sinnliche Zwecke, und die Sinnlichkeit ist die Gewalt selbst, welche ihre Realisirung motivirt. Es kann also die Selbstmacht des Willens nur im Verhältniß zur Sinnlichkeit und deren Macht als Unabhängigkeit gedacht werden, und nur eine relative sein in Beziehung auf diese.

Die menschliche Willensfreiheit wird aber zugleich hiedurch eine sehr *beschränkte*, wenn auch der Mensch nicht schon von selbst nach allen Seiten ein endliches Wesen wäre. Seine Wollenskraft hat ihr zugemessenes Maaß, wie seine Gefühls- und Erkenntnißkraft; — auch die Freiheit ist schon deßhalb eine *endliche*. Sie ist aber nun noch überdies dadurch beschränkt, daß die Sinnlichkeit im Vergleich mit der Vernünftigkeit auch bei Weitem die stärkere ist, ihre Zwecke aber durchgängig mit den Zwecken der Vernünftigkeit nicht im besten Einklange stehen *).

*) Wir sind getheilte Wesen und Doppelwesen; wir wollen dies, und wollen jenes, was ihm widerstreitet. Mit Recht rief Louis XIV.: **Oh mon Dieu! Ie sens deux hommes en moi!**

Fast bei jeder Art der Vernunftzwecke stößt auch die Sinnlichkeit auf eine Seite, wornach sie widerstreitende Zwecke dem Willen vorführt, und diese mit solcher Gewalt urgirt, daß nun die Freiheit bei jedem Schritte in Gefahr schwebt, derselben weichen zu müssen. Wo zwei Kräfte sich widerstreiten, da heben sie sich zum Theile einander auf, und der erübrigende Rest kann noch allein seine natürliche Richtung verfolgen; meistens wird dies ein Rest auf Seiten der Sinnlichkeit sein, so lange die Sache hier rein natürlich vor sich geht.

Zwar sind die natürlichen Zwecke des Triebes mit den Zwecken der Vernünftigkeit nicht an sich im Widerstreite; aber die Sinnlichkeit hat ihre natürliche Stellung gegen den Trieb verlassen, und in ihrer eingenommenen, unnatürlichen Stellung mag sie dem materialen Theile nach noch wohl oft die Richtung des Triebes einhalten, und sonach dem Vernunftzwecke nicht widerstreiten; aber wenn sie Zwecke setzt, so hat sie einen ganz andern Beweggrund, als welchen die Vernunft hat, wenn sie auch denselben Zweck setzt, den diese setzt; und ob dann der Wille den Zweck noch frei wolle, wird offenbar allein davon noch abhangen, ob wir dem Beweggrunde der Sinnlichkeit nachgeben, oder den Beweggrund für die Vernunft festhalten; — und weil auch hier die Sinnlichkeit die mächtigere ist, so wird offenbar auch selbst in dem Wollen von Zwecken, welche der Vernunft in ihrem materialen Theile angemessen sind, die Freiheit wiederum leicht verloren gehen.

Z. B. Es setzt die Sinnlichkeit den Zweck, unser Leben zu erhalten und zu fristen; die Vernünftigkeit setzt denselben Zweck; die Sinnlichkeit aber motivirt den Zweck mit den Genüssen, welche das Leben gewährt, während die Vernünftigkeit nur auf die Erhaltung des Menschen wegen seiner innern Würde hingerichtet erscheint. Die Menschen suchen nun fast ohne Ausnahme ihr Leben zu erhalten; sollte dies Bestreben aber auch wohl nur bei den Meisten ein freies Bestreben sein? — Wir glauben nicht so; die Sinnlichkeit hat meistens den Willen schon präoccupirt, bevor die Vernunft ihn bestimmen kann. —

Man ersieht aber hieraus klar, daß es für die Freiheit nicht nothwendig, vielmehr nur hinderlich sei, daß

dem Willen, um frei wollen zu können, entgegengesetzte Beweggründe für seine Entschließung geboten werden; man will frei, wenn man vernünftig will, sollte auch gar kein anderer erreichbarer Zweck vorgehalten werden. Ueberwasser spricht jene Ansicht aus (Ueb. das Begehrungsv. S. 149.), offenbar, weil er Freiheit verwechselte mit Willkühr. — Zugleich sieht man hier von Neuem, daß Freiheit im Wollen nicht verschieden sei von Freiheit im vernünftigen Wollen, welche derselbe Schriftsteller von einander unterscheiden will. (S. 182 — 183.)

Schon durch das Dasein anderer, unfrei gesetzter und gewollter Zwecke ist unsere Freiheit beschränkt, die nur in Vernunftzwecken leben kann; sie wird es aber noch mehr durch den Widerstreit der sinnlichen und vernünftigen Zwecke; sie ist es am meisten durch die Gewalt, welche die Sinnlichkeit über den Menschen ausübt, und diese Gewalt äußert sich im Menschengeschlechte von Geburt an, ist Allgewalt, so lange die Vernunft noch nicht erwacht ist, ist Obergewalt, wo die Vernunft erwacht und zur Freiheit wird, und wird immer noch um so größere Gewalt, je mehr wir ihr noch fortwährend nachgeben, je reizbarer damit unsere Natur und je schwächer sie wird. Wir dürfen daher nicht eigentlich mehr sagen: „Wir „Menschen sind frei im Wollen und Thun," sondern nur: „Wir können noch frei handeln und wollen, können es „aber auch nur kaum;" d. h. nur unter Anstrengung und Aufbietung aller unserer Eigenmacht gegen die äußere Macht. — Video meliora proboque, deteriora sequor. Ovid. —

So schwach wir nun aber auch zum freien Wollen sein mögen, so erscheinen wir doch im freien Wollen allein stark, und im sinnlichen nur schwach. Denn, so groß auch die Macht der Sinnlichkeit sein mag, ihre Gewalt ist eine fremde Macht, eine Macht, welche mehr außer ihr liegt, in den umgebenden Reizen, von denen sie sich ziehen läßt, als in ihr selbst. Nur da sind wir stark, zeigen Stärke, wo die Kraft zum Handeln aus uns selbst, als aus Subjekten, hervortritt, da aber immer nur als lässige, fortgeschleppte Massen, wo die Sinnlichkeit uns zu ihren Zwecken zieht; nur da kann wahrer Heroismus liegen, wo Selbstmacht wirkt und Vernunft-

zwecke leiten, dort aber nur Sklavensinn, wo zwar Heroismus zu glänzen scheint, aber doch nur äußere Kräfte außerordentliche Anstrengung wirken. — Gewiß stammt es zum großen Theile, wenn nicht gänzlich daher, daß wir freie Kräfte hochachten; Achtung ist der Tribut, den wir nur ihnen zollen; Achtung, die es uns laut sagt, daß wir den Menschen auch bei aller Beschränkung seiner Freiheit noch als den Fürsten der Natur ehren müssen und sollen. Sie ist es daher auch mehr, als jede andere erhabene Kraft in ihm, welche ihn sich selbst zum Zwecke, die ihn zum Selbstzwecke macht, und zugleich zum höchsten Zwecke, den die Vernunft überhaupt zum Zwecke setzen kann, so lange ihre Musterung der Wesen nur die irdischen Reiche trifft, um ihre Zwecke auszukennen und zu fixiren.

Zusatz. 1. Die relative Freiheit ist nur da denkbar, wo, wie im Menschen, Sinnlichkeit neben Vernünftigkeit oder deren Analogon steht; ihre Relativität fällt daher von selbst weg, wo außer den Vernunftzwecken keine andere — etwa selbstsüchtige, überhaupt sinnliche — möglich sind; und sie nahet immer mehr dem Verschwinden, je schwächer und weniger die Einwirkungen auf den Willen werden, welche ihn bestimmen könnten. Eine unendliche Freiheit ist nur in einem allseitig unendlichen Wesen denkbar, nur in Gott. Man legt auch Gott allein eine absolute Freiheit bei, muß aber dann darunter nicht allein die volle Unabhängigkeit von allem außer seinem Willen Gelegenen, sondern auch den höchsten möglichen Grad der Intension der Wollenskraft selbst, verstehen. Es erübrigt für die absolute Freiheit dann nur das wesentliche Merkmal der Freiheit, die Eigenmacht des Willens; die Bestimmung der Unabhängigkeit fällt nämlich da von selbst als unnütz weg, wo keine Abhängigkeit denkbar ist.

Zusatz. 2. Das Mißverhältniß, worin nach dem Obigen die Vernünftigkeit zur Sinnlichkeit steht, hat von jeher den Weisesten der Völker zu den ernsthaftesten Untersuchungen über seinen Ursprung Anlaß gegeben. Nach der Lehre des Christenthums ist es aus der Sünde der ersten Menschen hervorgegangen und von ihnen übergegangen auf ihre Nachkommen; — es ist dann dies Mißverhältniß wohl zugleich der Grund des andern Mißverhältnisses geworden,

worin nunmehr der Trieb zur Sinnlichkeit gestellt erscheint. Vergl. §. 247. Das Mißverhältniß ist nicht schon da nothwendig gegeben, wo Sinnlichkeit neben Vernünftigkeit gegeben ist, sondern erst da, wo jene übermächtig, übergeordnet, und nicht der Vernünftigkeit untergeordnet wirkt: erst die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernünftigkeit kann das wohlgeordnete Verhältniß stiften oder wiederherstellen. Dieß bessere Verhältniß und das gute Einverständniß beider Kräfte läßt sich nur wiederherstellen durch Uebung der freien Wollenskraft, namentlich in Beziehung auf diejenigen ihrer Zwecke, welche am meisten mit den sinnlichen Zwecken streiten. Durch Uebung steigern sich alle lebenden Kräfte; warum nicht auch die freie Wollenskraft? Diese Uebung wird aber nur möglich durch folgende drei Punkte:

a. Durch stete Aufrechthaltung des Bewußtseins seiner Umgebung und seiner selbst, welches das Vorschweben der Vernunftzwecke bedingt nach §. 269. S. 425 — 432.

b. Durch beständige Aufmerksamkeit auf die Objekte des vernünftigen Wohlgefallens und Zwecksetzens, oder durch stetes Bemühen, sie und ihren Werth sich gegenwärtig zu halten, und die Vernunft daran sich weiden zu lassen, daß sie dieselben richtig schätze und muthig erstrebe;

c. Durch gewaltsame Wegräumung dessen, was die Sinnlichkeit in ihrer Richtung auf die Eitelkeiten der bloßen Lust erhält, und durch kräftiges Umfassen der Vernunftzwecke selbst; kurz, durch moralisches Verhalten.

Zusatz. 3. Es ist in §. 276 und 277. die Freiheit empirisch gesucht und erkannt in Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns. Seitdem aber Kant die Freiheit, die sich so erkennen läßt, verkannt und die Vernunft darüber mit sich selbst in eine vermeintliche Antinomie gebracht hatte — wobei er meinte, daß freies Wirken ein Wirken ohne Kausalität sei —, hat man angefangen, dieselbe in reiner Spekulation zu suchen, ohne von Thatsachen des Bewußtseins auszugehen. Man sehe deßhalb die wahrhaft kuriosen Ansichten des Schelling, in dessen philosophischen Schriften Bd. I. S. 379 — 511: Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände. Zu

vergl. mit Weiß, Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. S. 255 — 304. — Wir können es nicht nothwendig finden, darüber uns an dieser Stelle weitläufiger zu erklären, weil wir auf dem Standpunkte der empirischen Psychologie genug thun, wenn wir nachweisen, was empirisch nachweislich ist, und jene vermeintlichen philosophischen Spekulationen, die die Freiheit in einer intelligiblen Vorwelt suchen, uns ganz entbehrlich scheinen, wenn wir die Freiheit empirisch erkennen können. Und zudem weiß man ja auch nicht mehr, ob nur selbst Schelling noch bei seinen Ansichten beharre. — Man sehe, was gegen ihn Bockshammer in der Schrift: Die Freiheit des menschlichen Willens (1811), und Elvenich, Moralphilosophie. Bd. I. S. 196 — 203. gesagt haben.

§. 278.

Freiheit ist die Bedingung alles höhern Bestrebens und damit der Moralität und wahren Religiosität, als welche in den höhern Bestrebungen zu suchen sind.

Den größten Theil ihres Interesse erhielt die Streitfrage über menschliche Freiheit stets durch das Verhältniß, worin man sie gestellt sah zu der Moralität des Menschen; und ganz mit Recht. Denn ohne die Freiheit ist, wenn auch nicht aller Tadel und Beifall der Vernunft, dann doch mindestens alle wahre Schuld und alles wahre Verdienst = 0, und nur Gegenstand eines leeren Begriffes. Die Vernunft könnte nämlich noch immer Gefallen haben auch an dem nicht freien Wollen des Menschen, wenn es nur auf Gegenstände ihres Wohlgefallens hinzielte und sie erreichte; sie könnte auch noch Mißfallen äußern, und es könnte noch Reue entstehen, wenn das Verhalten auch nicht unter der Botmäßigkeit des freien Willens stände; *)

*) Ueber die Möglichkeit der Reue ohne Freiheit vergleiche Feder: Ueber den menschlichen Willen. Bd. I. S. 144 und folgg.

— sie würde im erstern Falle sich grade so zufrieden, und im zweiten sich grade so unzufrieden finden, als es jetzt mit der Sinnlichkeit der Fall, deren Zwecken wir auch jetzt — obgleich freie Wesen — doch unfrei dienen. Das ist unläugbar; denn das Wohlgefallen der Vernunft ruhet unabänderlich auf den Kräften, ihrer Erhabenheit und Intension, und ihr Mißfallen auf Kraftlosigkeit und Schwäche, wo Intension der Kräfte herrschen könnte; und außer der Freiheit gäbe es noch der Kräfte genug, denen wir unsere Thätigkeit widmen könnten, z. B. die Intelligenz, das Mitgefühl, u. s. w. Es wäre also auch noch ein Streben gegen diese als möglich zu denken, wenn wir auch nicht frei wären, und das Wohlgefallen und Mißfallen der Vernunft wären noch als Triebfedern denkbar, uns zu dem Bestreben zu vermögen und uns davon abzuhalten. Allein es wäre doch dies Streben bei der ganz andern Richtung, welche die Sinnlichkeit nimmt, nur realirter noch möglich, wenn die Vernunft außer ihrem kalten Wohlgefallen an Kräften auch noch Reize ihrer Objekte zum Wollen besäße; und weil sie diese nun einmal nicht hat, so ist mindestens nicht abzusehen, wie die Realisirung von Vernunftzwecken ohne Freiheit noch möglich sein sollte; wohl noch denkbar, wie die Realisirung der Vernunftzwecke bei aller Erkenntniß ihrer Vortrefflichkeit immer und nothwendig unterbleiben, damit aber auch beständige Reue und steter Unmuth verbunden sein würden, nicht viel weniger, als die Qual der Selbstbeschuldigung und Selbstverwerfung! Denn alle momentanen bessern Vorsätze, die uns ohne Freiheit noch etwa möglich sein sollten, würden von selbst in Rauch vergehen, weil der gebundene Wille nicht Kraft hätte, ihnen Realität zu geben, auch nicht die Kraft hätte, sich seiner bindenden Fesseln zu erwehren und sich ihnen zu entwinden; die Macht der Sinnlichkeit wäre unbändig.

So wie die Reue und Billigung über das Verhalten, so würden selbst die Begriffe vom an sich Guten und vom an sich Bösen ohne Freiheit noch nicht nothwendig leer sein. Als ein wahres Gut gilt uns nothwendig, was unser oberstes Vermögen der Schätzung für ein solches mit Nothwendigkeit erklärt; so würde auch das Handeln für diesen Gegenstand noch ein an sich gutes bleiben,

wenn es auch nothwendig gesetzt wäre, und als übergehend in unser stetes Verhalten, in unsere Sitte, wäre es noch als ein sittlich Gutes denkbar, wenn diese Worte in so weitem Sinne genommen werden, als die Bestimmung des Sittlichen dem Worte nach es zuläßt; — grade so stände es mit dem Handeln, was positiven Unwerth hätte, ein Verabscheuungswürdiges setzte; wir könnten es immer, und müßten es mit Nothwendigkeit detestiren, wenn es auch ein unvermeidliches wäre. Beides, das Gute und das Böse, wären dann aber Sache der Schickung und nicht unseres eigenen Willens. — Daher sieht man sogleich, daß in der gar nicht seltenen Erklärung: die Freiheit sei das Vermögen, das Gute wie das Böse zu wollen, oder wollen zu können, nicht einmal eine nothwendige Beziehung auf Freiheit liege; daß sie zunächst die Freiheit bestimme nach einem Gebrauche und Mißbrauche der Wollenskraft, was schon an sich unzulässig ist; daß sie dann aber von einem Gebrauche und Mißbrauche der Wollenskraft zu Etwas spricht, wobei die Freiheit sogar entbehrlich scheint. — Wegen des Verhältnisses, worin das vernünftige, an sich gute, Bestreben im Menschen gestellt ist, zum sinnlichen, an sich werthlosen, und — wo es das gute positiv vereitelt — bösen Bestreben, mag das Gute ohne Freiheit unmöglich heißen; das Böse bleibt ohne sie möglich, und jenes folgt mindestens nicht aus dem Begriffe des an sich Guten. — Das Böse als Sünde gedacht, hat erst, wie die Schuld, Beziehung auf Freiheit, — sie muß daher gesühnt werden durch Abtragung der Schuld. —

Von Schuld und Verdienst, von Selbstverwerfung und Selbstachtung könnte ohne Freiheit aber nicht Rede kommen, und deßhalb nicht von Moralität und Immoralität. Es liegt in dem Begriffe der Verschuldung, was wir auch im Falle der Pflichtverletzung in uns vorfinden können, ein Vorwurf gegen uns, eine Anschuldigung Unserer, daß wir als wollende Wesen nicht hätten so wollen und handeln sollen, als wir wollten; diese Anschuldigung wäre ohne Sinn, müßte auch sogleich als thörichte Anschuldigung in Nichts vergehen, wenn unser Wille nicht hätte anders wollen, wenn wir

nicht hätten anders handeln können, als wir wollten und handelten. Jede solche Anschuldigung vergeht nach klarem Zeugnisse des Bewußtseins in jedem besondern Falle sogleich in Nichts, wenn wir noch jetzt in Gewissensängsten uns nicht zu beruhigen wissen wegen unseres vorgekommenen Handelns, und wir dann erkennen, daß wir nicht anders haben handeln können; daß wir zu der That seien fortgezogen worden, ohne Widerstand leisten zu können. Daher ist auch nichts so gewöhnlich, als daß der Mensch, um sich von den Vorwürfen seines Gewissens ganz zu befreien, oder doch um sie gelinder zu machen, die wirkende Ursache seines Handelns in andern Kräften sucht, die außer ihm gelegen sind; und es gab Völker und Zeiten, die auch die gröbsten Abscheulichkeiten zu beschönigen wußten, indem sie bösen Geistern und dem Teufel alle Schuld in ihren Handlungen beizumessen pflegten. Der Gedanke, die *übermächtigen* Triebe haben uns beherrscht, als wir die höhern Zwecke außer Acht ließen, ist ziemlich allgemein, wenn wir uns in etwa gegen die Vorwürfe von Schuld des Willens sicher stellen wollen.

Ohne Freiheit des Willens müßte alles Beimessen wahrer Schuld als thöricht erscheinen, wie wir sagten; denn wird der Wille des Menschen nicht durch sich selbst bestimmt, kann er sich nicht selbst bestimmen: so folgt er *nothwendig* den Reizen, die sich ihm zeigen; die Reize regen und zeigen sich selbst ohne Freiheit, sie wirken dann ohne Möglichkeit eines andern Einflusses des Willens auf sie, als welcher selbst durch andere frühere, wieder willenlose, Reize bestimmt erscheint; nur sie hätten Schuld.

Die Imputation zur Schuld spricht sich indessen im Bewußtsein sehr oft und vernehmlich aus; in ihr liegt somit eine laute Ankündigung der Realität ihrer Bedingung, der Freiheit; ein Beweis ihrer Realität, welcher bei den meisten Menschen diese Realität eher und fester außer Zweifel setzt, als der Beweis des Psychologen und Philosophen, der direkt geführt wird. Nur ist zu bemerken, daß die Gültigkeit jener Imputation, — sollte dieselbe auch unvertilgbar im Bewußtsein sein, — wissenschaftlich sich nicht erkennen lasse, ohne frühere Nachweise der Freiheit des Willens; daß aber für die Wissenschaft auch *jene*

Nachweise und deßhalb diese Nachweise so lange nothwendig bleibe, als sie auf ihren Namen Anspruch zu behalten gedenkt.

Daß es sich mit der Imputation zum Verdienste in der Hauptsache eben so verhalte, bedarf wohl keiner Nachweise mehr.

Jedoch ist schon hier einleuchtend, daß die Freiheit in ganz anderm Verhältnisse stehe zum Verdienste, als zur Schuld. Verdienst denken wir als die Wirkung des Willens auf dem Gebiete des an sich Guten; Mißverdienst und Schuld als Wirkung des Willens auf dem Gebiete des an sich Bösen. Weil das an sich Böse von keiner Seite dem Menschen an sich selbst oder als Böses wohlgefallen kann — dazu gehört eine Natur, die noch unter der teuflischen steht: so kann auch der Wille das Böse als solches nie wollen, und es muß daher gedacht werden, daß es aus dem Verhältnisse, worin es zur Sinnlichkeit und gegen die Vernunftzwecke gestellt ist, Gegenstand des Wollens werde. Zum Bösen und zur Schuld kann daher der Mensch nur kommen, indem er sinnlichen Zwecken nachgeht, welche das grade Gegentheil des Guten — das Böse — mit sich führen. Die Sinnlichkeit ist also im Menschen der einzig mögliche Grund seiner Verschuldungen. Nun ist aber das sinnliche Wollen (Begehren) nie ein freies selbst, sondern nur seine Verhinderung ist Sache der Freiheit, ist dem freien Willen möglich; und daher liegt im sinnlichen Begehren, wenn es gegen den Vernunftzweck führt, nicht die Schuld, weil es ein freies ist, sondern weil von der Freiheit kein Gebrauch gemacht wurde, wo davon hätte Gebrauch gemacht werden müssen in der Ergreifung des Vernunftzweckes, oder in der Opposition gegen die Sinnlichkeit. Ohne Freiheit gibt es daher allerdings keine Schuld, aber sie stammt nicht aus dem Gebrauche der Freiheit oder ihrem Mißbrauche, sondern aus einem Nichtgebrauche, wo sie gebraucht werden sollte.

Dagegen ist das Verdienst nur begreiflich aus dem eigentlichen Gebrauche der Freiheit, weil dem Willen als der Ursache darin etwas beigemessen wird, wovon er gar nicht das Prinzip wäre, falls er es nicht mit Freiheit, aus Eigenmacht, gewollt hätte; — nicht ihm käme das

Verdienst zu, sondern den Beweggründen und Einflüssen, die ihn zum Wollen vermocht hätten. — Daraus ersieht man wieder, daß die Erklärung der Freiheit unangemessen sei: sie sei das Vermögen zum Guten, wie zum Bösen; — denn darnach erscheint die Freiheit als gleiche Kausalität beider, was sie nicht ist.

Jene Hinweisung auf die Freiheit liegt aber in der Imputation zur Schuld, wie zum Verdienste, um so bestimmter, als jene nach Zeugniß des Bewußtseins zugleich eine Verachtung des Wollens und Willens enthält, diese eine Achtung derselben, Achtung und Verachtung aber Gefühle sind, die allein in Betracht der Freiheit möglich werden. Vergl. §. 240. S. 236.

Die Freiheit erscheint hier also als Bedingung allen höhern Bestrebens und seiner wahren Schätzung. Zu diesem höhern Bestreben gehört aber zunächst das moralische Bestreben und darin die Moralität. — Obgleich es nun nicht unsere Aufgabe an dieser Stelle sein kann, diese Bestrebungen zu behandeln, welche vielmehr von jeher der Gegenstand eines besondern Zweiges des menschlichen Erkenntnißsystems bildeten: so wollen wir doch zur Abrundung des Ganzen darüber hier so viel beifügen, als uns für diesen Zweck erforderlich zu sein scheint *).

Unter Moralität denkt man in allem Sprachgebrauche eine Verfassung der Subjekte, worin sie dem nachleben, was sittlich gut, auch Pflicht (und gerathen) heißt; und das, dieser Verfassung entsprechende Bestreben heißt das sittliche, moralische Bestreben. Es wird dabei vorausgesetzt, daß dem Willen Zwecke gesetzt seien, deren Realisirung dem Willen, zwar nicht als eine physische Nöthigung, aber doch als Verbindlichkeit aufgelegt ist, und daß es nicht als gleichgültig zu erachten sei, ob man den gesetzten Zwecken nachlebe oder nicht; kurz, die in der Form eines bindenden Gesetzes auferlegt sind und in dem Tone

*) Für die Ausführung dieser Andeutungen verweisen wir auf: Hermes, philosophische Einleitung u. s. w. S. 202 — 215.; Esser, Moralphilosophie, Münster 1828; Elvenich, Moralphilosophie, Bonn 1830.

eines Sollens zu dem Willen sprechen. Weil so in der Moralität Beziehung auf Pflichten und auf ein Sollen liegt, so ergibt sich, daß die dadurch gesetzten Zwecke nicht aus dem untern Zwecke setzenden Vermögen, nicht aus der Sinnlichkeit, stammen können, die nur reizt, nicht gebietet, sondern nur noch aus dem höhern, aus der Vernünftigkeit. Die höhern Zwecke beziehen sich aber auf bildsame Kräfte, wenigstens unmittelbar auf sie allein; sie werden nicht alle ohne Unterschied als gleichgeltende Zwecke von der Vernunft angesehen, sondern diejenigen Zwecke werden von ihr am meisten urgirt, welche auf die Gegenstände ihres nothwendigen und höchsten Wohlgefallens sich beziehen; — also diejenigen, welche sich beziehen auf die Veredlung der höhern menschlichen Natur, als welche die Vernunft achtet und damit höher schätzt, als alle andern Wesen und Kräfte der Welt. Die erwachte Vernunft spricht ihre Zwecke in Beziehung auf diese höhere Natur gebietend aus, in so weit sie die reine Darstellung dieser Natur (der Menschenwürde) betreffen; rathend, in so weit sie die höhere Fortbildung ins Unendliche zum Zwecke macht; — sie sanktionirt ihr Gebot zu einem eigentlichen Gesetze für den Willen dadurch, daß sie auf den Fall der Nichtbefolgung desselben die Strafe der Selbstverwerfung gesetzt hat; einer Strafe, deren Entstehung wir bereits oben §. 240 — 241. als eine tief begründete und physisch nothwendige nachgewiesen haben. — Was sie so gebietet, heißt Pflicht, und ist theils ein Heranzubringendes, theils ein Aufzuhaltendes, weil das Gebot, Etwas zu thun, zugleich das Verbot ist, Etwas zu thun, was mit jenem in Widerspruch steht. Die Realisirung des so moralisch-Abgenöthigten heißt wieder sittlich gut. — Was sie rathend als Zweck setzt, heißt selbst Rath, und seine Realisirung heißt sittlich-besser. Dieser Rath liegt dann über die Pflicht hinaus, führt oder weiset weiter; und das Gute der Realisirung desselben liegt jenseits des pflichtmäßigen Guten. — Was nur angerathen wird, zieht im Falle der Nichtbefolgung keine Selbstverwerfung nach sich, wohl aber im Falle der Befolgung die vollkommenste Billigung und Belobung der Vernunft. — Außer dem Gebotenen und Gerathenen — dem Verbotenen und Mißrathenen gibt

es dann noch ein bloß Erlaubtes und sittlich-Gleichgültiges.

Alle Vernunftzwecke, die das bloß moralische Streben umfassen, finden sich vereinigt in in der Weisung:

„Suche die menschliche Würde rein darzu-„stellen, rein zu erhalten und immer mehr „zu veredlen aus Achtung gegen diese „Würde."

Die weitere Rechtfertigung dieses obersten Grundsatzes der Moralität sieh' in den citirten Schriften. — In Beziehung auf diesen Gegenstand scheint es uns jedoch nothwendig, auf eine durch jene Schriften wieder belebte Streitfrage, die rein psychologischer Art ist, Einiges zu antworten.

Man hat nämlich gefragt, ob die Erkenntniß des Guten (und der Pflicht) dem Zwecksetzen desselben für den Willen vorangehe, oder ob das Zwecksetzen der Vernunft der Erkenntniß des Guten vorangehe; und darüber hat man dann zuletzt unbedingt so entschieden: daß nicht die Erkenntniß des Guten dem Zwecksetzen, sondern das Zwecksetzen der Erkenntniß des Guten vorhergehe; also dieser Begriff des Guten gar keine wahre Bedeutung habe, ohne Beziehung auf gesetzte Zwecke, die Vernunft nur in Beziehung auf solche also diesen Begriff bilde. Diese paradoxe Behauptung scheint uns unrichtig, und übrigens die Streitfrage in einer richtigern Stellung die Bedeutung zu verlieren, welche man, wie es scheint, ihr beigemessen hat. Es ist nämlich zu unterscheiden, ob die Frage so heißen solle: Bildet die Vernunft den Begriff des Guten nur und allein in Beziehung auf schon gesetzte Zwecke? oder geht aller solcher Begriff des Guten stets dem Zwecksetzen vorher? oder endlich, ist theils das Eine, theils das Andere? Offenbar ist hier erst die Disjunktion vollständig, vorausgesetzt, daß die Vernunft hiebei überhaupt irgend Etwas gut heiße. Und dann entscheiden wir, daß die beiden Behauptungen: Die Vernunft erkennt nur das Gute nach früher gesetzten Zwekken, und: Die Vernunft setzt nur Zwecke nach früherer Erkenntniß des Guten, — einseitig und unrichtig seien; daß die Vernunft dagegen vor dem Zwecksetzen sowohl erkenne, was gut sei, und es so zum Zwecke setze, als auch daß

sie das gut heiße, was nun die Realisirung der so gesetzten Zwecke ist, als endlich auch in einem gewissen Sinne ihre Zwecke setze vor der Erkenntniß des Guten.

Ein Gut im weitesten Sinne nennen wir das, was uns wohlgefällt; gefällt es unserer Sinnlichkeit, so ist es ein sinnliches Gut; gefällt es der Vernunft, so ist es ein Gut für sie, und bezieht sich das Wohlgefallen auf Menschenwürde, so ist es ein moralisches, sittliches Gut. Das Wohlgefallen der Vernunft geht nun nach Zeugniß unseres Innern dem (bewußten) Zwecksetzen der Vernunft voran, wäre auch noch denkbar, ohne daß die Vernunft überhaupt Zwecke setzte; so gefällt der Vernunft die Menschenwürde, und die höher stehende immer mehr; sie nennt diese ein wahres Gut; — dieses ihr Wohlgefallen überträgt sie nothwendig auf das freie Handeln, wodurch die Menschenwürde erhoben wird; sie würde solches Handeln auch dann offenbar noch gut heißen, wenn sie es auch gar nicht zum Zwecke setzte, weder geböte, noch anriethe. Vielmehr setzt sie ein solches Handeln nur zum (bewußten) Zweck, wenn sie es so als gut erkennt; und so finden wir in jedem Augenblicke des Lebens sogar das nur als höhern Zweck uns vorgehalten, was wir auch für gut halten. Ist aber der Zweck gesetzt, so wird allerdings auch die Belobung seitens der Vernunft der Realisirung des Zweckes jenes Guten nachfolgen, auch hier das vernünftige Wohlgefallen sich aussprechen, und also hier die Erkenntniß des Guten auch dem Zwecksetzen wieder nachfolgen.

Daraus ergiebt sich, daß es unrichtig sei, wenn man lehrt, die Erkenntniß des moralisch-Guten beruhe auf früherer Erkenntniß der moralischen Zwecke (der Pflicht); von der Erkenntniß des pflichtmäßigen und des gerathenen Guten als solchem ist aber klar, daß sie nur dem erkannten Zwecksetzen, dem Gebieten ꝛc. folgen könne.

Denkt man aber an das von uns oben postulirte (bewußtlose) Zwecksetzen der Vernunft, was ihrem Wohlgefallen vorangeht, und selbst den Grund ihres Wohlgefallens enthalten sollte: so ist unläugbar das Zwecksetzen als das Ursprüngliche und Frühere zu denken; aber dies hatten jene nicht im Sinne, welche diese Antwort gaben.

Die moralischen Zwecke werden zu religiösen Zweck-

ken, das entsprechende moralische Verhalten (Moralität) wird zu religiösem Verhalten (Religiosität), wenn der Erhebung der Menschenwürde nicht mehr das Ideal vorschwebt, was die Vernunft von vollkommner Menschenwürde sich konstruirt, sondern die Verähnlichung mit Gott; das moralische Motiv der Achtung geht dann in das religiöse Motiv der Hochachtung oder Verehrung Gottes über; so entsteht dann aus der Vernunft statt der obigen Weisung nun die andere:

„Suche in der Menschheit — in dir und in „Andern — das Ebenbild mit Gott rein „darzustellen, aus reinem Wohlgefallen an „Gott, d. h. aus Verehrung Gottes."

Weil die mögliche Aehnlichkeit des Menschen mit Gott nur in dem höhern Theile des Menschen, in seinem Erkennen und Wollen gelegen sein kann, die Erkenntniß im Menschen wie in Gott, jedoch ihren höchsten Werth nur erhält und im Menschen nur pflichtmäßig gefordert werden kann wegen ihres Verhältnisses zum Willen: so reduzirt sich die Aufforderung im Grunde auf die Verähnlichung des menschlichen Willens mit dem Willen in Gott allein, und alles Andere steht dazu in dem Verhältnisse des Mittels zum Zwecke; jene Forderung läßt sich also auch so stellen:

„Suche heilig zu werden, wie Gott heilig „ist, aus Verehrung Gottes."

Weil jedoch die Verähnlichung mit Gott hervorgehen soll aus reinem Wohlgefallen an Gott, somit dies Wohlgefallen an Gott, (seine Uebung und Darstellung) einschließlich gefordert wird, so sieht man auch, daß jene Aufforderung zwei wesentlich verschiedene Theile enthalte, nämlich zunächst die Aufforderung, zur reinen oder wahren, innern und der dafür nothwendigen äußern Gottesverehrung, und dann die Aufforderung zur Fortbildung der Menschheit, basirt auf der so erzeugten religiösen Stimmung und Gemüthsstimmung.

Das Zwecksetzen der Vernunft kann darnach mit Rücksicht auf §. 243—4. und §. 269. erstens von ihr ausgehen auf den Grund ihrer reinen Erkenntniß vom Menschen und seiner Umgebung, ohne Rücksicht auf Gott und das Verhältniß des Menschen zu Gott; dann setzt sie bloß

moralische Zwecke; es kann zweitens von ihr ausgehen auf den Grund ihrer reinen Erkenntniß vom Menschen und von Gott und von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott; dann entspringen aus ihr religiöse, philosophisch-religiöse, oder philosophisch-theologisch-moralische Zwecke; und endlich drittens können die Zwecke gesetzt werden auf den Grund positiver theologischer Lehren; dann sind sie positiv-theologisch-moralische Zwecke, z. B. christliche, jüdische u. s. w.; denn diese sind so vielfach, als die Erkenntnißquellen verschieden sind, worauf die verschiedenen religiösen Korporationen sich berufen.

Uebrigens kann eine, von der Vernunft mit Nothwendigkeit als wahr anerkannte, Religion und Religionslehre, wie positiv und wessen Namens sie weiter sein mag, im Wesentlichen nichts Anderes dem Willen zum nothwendigen und gerathenen Zwecke setzen, als was der Heiligkeit Gottes und der Würde des Menschen vor der Vernunft angemessen ist; in jedem andern Falle erklärt die Vernunft die angebliche Religion für eine Afterreligion.

§. 279.

Auf dem höhern Zwecksetzen der Vernunft beruhet auch die Verleihung allen natürlichen Rechtes.

Weil die Vernunft — sowohl als moralische, wie auch als religiöse Vernunft betrachtet *) — dem Willen des

*) Die Vernunft im Menschen bekommt nämlich immer verschiedene Namen nach der Verschiedenartigkeit der Funktionen, die sie setzt; so heißt sie theoretische, und als solche bald denkende, bald erkennende Vernunft u. s. w., praktische Vernunft, und als solche pflichtdiktirende, rathende, moralische, religiöse, rechtsprechende Vernunft, u. s. w. Auf diese Weise hat aber darum der Mensch nicht mehrere Vernünfte, so wenig, als er mehrere Sinnlichkeiten hat, obgleich ihm eine anschauende fühlende und eine begehrende Sinnlichkeit beigelegt wird. Ein Mitarbeiter an der sogenannten katholischen Kirchenzeitung fand es neulich noch einmal lächerlich, daß in der kantischen Philosophie von praktischer und von theoreti-

Menschen nothwendige Zwecke setzt, die er realisiren soll, wozu sie ihn unbedingt verpflichtet, so erklärt sie darin auch, daß der Mensch unbedingt so handeln dürfe, als er handeln soll; daß er also auch die Hindernisse schlechthin beseitigen dürfe, welche die äußere Natur und andere Menschen ihm entgegenstellen; — darin legt die Vernunft dem Menschen das Recht zu, in gewissen Richtungen thätig zu sein.

Recht ist nämlich das Ermächtigtsein, frei etwas zu thun, rücksichtlich zu unterlassen, und zugleich zu fordern, daß Niemand uns darin mit Zwang hinderlich werde; es enthält dann zugleich die Befugniß, etwa eintretenden Zwang Anderer mit Gewalt zu beseitigen. — In Ansehung der nothwendigen Zwecke ist es unläugbar, daß die Vernunft den Menschen berechtigen müsse, ihnen nachzustreben, nicht bloß berechtigen, sondern gar verpflichten; und so gibt die Vernunft in solcher Befugniß zuerst ein natürliches Recht, und in diesem Rechte ein unveräußerliches Recht und das Unrecht.

Ihre moralischen, mindestens die moralisch-nothwendigen, Zwecke muß die Vernunft aber auch bereits gesetzt oder doch erkannt haben, wenn sie Rechte zuerkennen soll; es muß schon ein Sollen von ihr ausgesprochen sein, wenn ein Dürfen ausgesprochen wird. Im Bewußtsein läßt sich auch nachweisen, wie die rechtsprechende Funktion erst eintrete nach der pflichtsprechenden Funktion *).

---

scher Vernunft Rede war; als wenn, meinte er, der Mensch zwei Vernünfte oder Unvernünfte hätte! Daß dieser große Geist gar nicht wußte, woron die Rede war, sieht man leicht; daß es ihn aber so sehr verdrießt, daß andere Leute auch jetzt noch sich eine theoretische und praktische Vernunft beilegen, ist daraus am meisten begreiflich, daß er gar keine hat, wie er denn Solches mit einigen Konsorten, die auch an jenem Blatte arbeiten, wenn auch nicht gesagt, doch zureichend dokumentirt hat. — Was wird dieser homo für Augen machen, wenn er etwa liest, was für eine Menge von Vernünften hier den Menschen zugetheilt wird, von denen er in sich gar keine finden kann!

*) Man vergleiche deßhalb das treffliche Werk: Lehrbuch des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie von Dr. Clem. Aug. von Droste-Hülshoff. S. 28 – 32. Aufl. 2. Bonn, 1831.

Daß die pflichtsprechende Funktion eher eintreten könne und eintrete, als die rechtsprechende, folgt auch schon daraus, daß die Pflicht nicht nothwendig Verhältnisse zu Andern voraussetzt, während das Recht ohne Beziehung auf Andere keine Bedeutung hat; nothwendig aber ist das frühere Pflichtdiktiren und die Annahme seines frühern Eintretens, wenn dasjenige, was sich als rechtliche Befugniß im Bewußtsein ankündigt, auch begriffen, d. h. möglich gefunden werden soll. So lange die Vernunft noch keine nothwendigen Zwecke erkannt hat, mag es noch wohl Aufreizungen im Innern geben, sich der Bestimmung durch Andere zu widersetzen, selbstständig zu handeln und zu sein; diese werden auch immer vorkommen, so lange die Menschen Sinnlichkeit und Rachegefühl haben; aber diese Aufreizungen werden sich von der Erklärung: *man sei dazu berechtigt*, bis dahin nicht gründlich unterscheiden, nicht als *rechtliche Befugnisse* erkennen lassen.

Der Mensch hat also von Natur aus ein gewisses *Recht*, und zwar ein *unveräußerliches Recht*, d. h. ein solches, worauf er nie verzichten kann mit rechtlichem Erfolge für Andere; hätte er darauf Verzicht geleistet, die Vernunft würde jeden Augenblick ihn dennoch verpflichten, also ihn gewiß berechtigen, die Verzichtleistung als ungültig anzusehen, und höchstens könnte der Andere Schadenersatz fordern. In diesem Rechte gibt die Vernunft das *Urrecht*, d. h. ein Recht, welches der Mensch früher als jedes andere und sogleich mit seiner Menschenwürde besitzt, *und was den letzten Grund aller andern Rechte enthält, die er noch sonst hat*. Er hat nämlich noch viele andere Rechte, welche ihm theils seine bloße Vernunft, theils eine äußere Autorität beilegt.

Zunächst ist der Mensch befugt, berechtigt, zu dem, was die Pflicht von ihm fordert. Aber die Vernunft erklärt *jeden Menschen* befugt zu dem, was sie ihm zur Pflicht macht, und so beschränkt die Vernunft das eigene Recht durch die Rechte Anderer; deßhalb hat Niemand ein unumschränktes Recht. Nun ist klar, daß die Vernunft um jenes Urrechtes willen dem Menschen sogleich einen weitern Umfang des Rechts zuerkennen müsse, als was sich auf seine nothwendigen Zwecke allein bezieht; sie geht nämlich

schon darin weiter, daß sie zwar wegen jener nothwendigen Zwecke ihr Recht gibt, aber ein Recht, dessen Handhabung dann keineswegs die Pflichterfüllung zu ihrem Beweggrunde haben muß, auch zu Zwecken der Sinnlichkeit dienen kann; denn das Recht ist für die sinnlichen Zwecke gewiß eben so nützlich, als es für die Vernunftzwecke nothwendig ist. So bezeugt es auch das Bewußtsein; — du darfst, so erklärt mir die Vernunft; du darfst schlechthin so handeln, auch wo Andere dir den Weg vertreten wollen; — und dieser Rechtsausspruch sieht gänzlich ab von dem Beweggrunde, welchen ich von nun an meinem Thun zu Grunde lege; — auch kann ja der Andere das nicht wissen, ob ich aus vernünftigem, oder aus sinnlichem Beweggrunde handle. Die Vernunft muß ihm die Pflicht (die Rechtspflicht) auferlegen, mein Handeln Statt finden zu lassen, so lange es dem materialen Theile nach Pflichterfüllung sein kann. Mein Handeln wird also soweit äußerlich frei, frei von der Bestimmung durch Andere, wird damit ein rechtliches. Nun kann aber ferner die Vernunft dem Andern auch nie mit zureichender Vollmacht erklären, ob und wo ich meiner Pflicht nachgehe, als etwa nur da, wo ich in seinen Handlungskreis störend eingreife; jeder Andere muß, um desselben Grundes willen, weßhalb er meine Puichterfüllung respektiren muß oder nicht hindern darf, all mein Handeln zulassen, welchen Inhalt es auch haben mag, so lange als ich durch mein Handeln ihn nicht störe; weil er die Möglichkeit annehmen muß, daß ich so lange einen sittlichen Zweck verfolge; — störe ich ihn aber in seinem Handeln eigenmächtig, so urtheilt hier die Vernunft über ihn, wie sie vorher über mich urtheilte: er könne einen sittlichen Zweck haben; sie verbietet mir die Störung, erklärt sie für Trübung seiner Freiheitssphäre, und sagt mir dann zugleich, daß der Andere mich mit Gewalt aufhalten dürfe; also mein eigenmächtiges Handeln gegen ihn ungerecht sei; denn wozu der Andere das Recht hat, dessen Störung meinerseits ist Unrecht; — doch wird offenbar hier immer vorausgesetzt, daß wir bereits als Wesen mit Vernunftgebrauch uns einander gegenüberstehen. Damit muß die Vernunft um des Unrechtes willen viel weitere Befugnisse zuerkennen,

als das Unrecht zunächst selbst enthält; und sogar muß sie mich berechtigt erklären (d. h. frei vom äußern Zwange durch Andere und befugt, ihren entgegentretenden Zwang mit Gewalt abzuwehren), zu allem meinem beliebigen, selbst höchst unsittlichen, sittlich-verbotenen Handeln, worin ich nicht eigenmächtig Andere bestimme; daher entsteht der weite Umfang der von der Vernunft zu Gunsten unserer höhern Natur uns zugesprochenen, der natürlichen Rechte:

„Jeder, zum Vernunftgebrauche gekommene Mensch kann rechtlich thun und lassen, was er will, so lange er nicht Andere eigenmächtig als Mittel für seine Zwecke behandelt."

Man hat nun bekanntlich sehr oft behauptet, daß es kein natürliches Recht gebe, vielmehr alles Recht nur von einer Obrigkeit zugesprochen werden könne. Die vielen Arten dieser Behauptung und ihre gründliche Widerlegung findet man bei v. Droste in dem citirten Werke; nur bemerken wir hier, daß die Obrigkeit allerdings Rechte geben könne und gebe, daß aber sie selbst dieses nur könne, in so fern sie eine mit dem natürlichen Rechte vereinbarliche rechtliche Existenz besitzt, grade um der natürlichen Rechte willen, welche die Natur allen Menschen verliehen hat. —

§. 230.

Stimmungen des Willens. Gesinnungen. Wollensmaximen. Charakter.

Das gesammte Begehrungsvermögen kann zu gewissen Arten des Begehrens, Wollens und Handelns gestimmt, d. h. disponirt sein, wie das Gefühlsvermögen zu Gefühlen. Diese Stimmungen — als Begünstigungen gewisser Arten von Zuständen — können im Begehrungsvermögen von Natur aus gelegen sein ohne dem Freiheitsgebrauche zu unterliegen, sie können aber auch da herrschen, wo die Freiheit im Menschen bereits fungiren kann, und im letztern Falle werden sie Gesinnungen genannt, so daß auch selbst die ererbte Stimmung von da an Gesinnung ist, wo sie unter der Macht des Willens steht.

Unmündigen Kindern legen wir wohl schon allerlei

Stimmungen, auch Stimmungen des Willens bei, aber nicht wohl Gesinnungen desselben. Die Gesinnungen suchen wir durchaus nur in den Dispositionen des schon frei gewordenen Willens, also nicht im niedrigen und blinden Begehrungsvermögen, welchem vielmehr die verwandten Neigungen angehören. Als Kind und von Natur aus läßt der Mensch in sich eine Stimmung seines gesammten Begehrungsvermögens gewahrnehmen, welche anfangs ausschließlich den sinnlichen Begierden zusagt, und welche auch mehr oder weniger die Entstehung der sinnlichen Begierden das ganze Leben hindurch begünstigt, selbst gegen Vernunftzwecke, so daß die Vernünftigkeit im Menschen dadurch in bedeutendem Nachtheile erscheint gegen die Sinnlichkeit. Diese Stimmung erscheint als eine ererbte, angeborne, und läßt sich nur durch Ererbung begründet denken, weil sie im Menschengeschlechte allgemein ist. Solche, gänzlich unfreiwillige Stimmung des Begehrungsvermögens und des Willens nennt man nie Gesinnung.

Von da an, wo der Freiheitsgebrauch möglich ist, geht aber auch diese Stimmung in Gesinnung über; wie der Mensch in seinem Wollen gestimmt ist, wo er Freiheitsgebrauch hat, so ist er gesinnt. — Die Gesinnungen sind also Stimmungen des Willens, die unter die Botmäßigkeit der Freiheit gestellt sind; — man nennt sie daher auch wohl: mit Freiheit angenommene Stimmungen des Willens; — dabei muß man aber nicht glauben, daß sie alle mit positivem Freiheitsgebrauche angenommen seien: vielmehr entstehen die meisten Gesinnungen unfrei, so jedoch, daß sie mit Freiheit hätten können entfernt gehalten werden. Es verhält sich mit dieser Bezeichnung dann, wie mit der Bezeichnung: Das Böse entstehe durch Freiheit, oder Mißbrauch derselben; sieh' oben §. 277. und die Zusätze *).

---

*) Oder auch, wie es sich mit dem Willen und dem Wollen verhält und seiner Bezeichnung, wenn man alles Wollen, d. h. alles überlegte Begehren, ein freies heißt, obwohl das kluge sinnliche Wollen nicht an sich frei ist, sondern nur unter der Botmäßigkeit der Freiheit steht. Vergl. oben §. 271. S. 435.

Die Gesinnungen, als Stimmungen des Willens, können momentan, können auch beharrlich und herrschend sein. So sagen wir: Gestern war ich so gesinnt, jetzt bin ich anders gesinnt. Man erklärt daher die Gesinnungen zu enge, wenn man sie für beharrliche Stimmungen des Willens ausgibt. Jedoch stellen wir nicht in Abrede, daß die Sprache meistens nur die beharrlichen Stimmungen des Willens im Sinne hat, wenn sie von den Gesinnungen der Menschen spricht; und daß sie in genauen Redeweisen wohl nie Gesinnungen nennt, was nicht mindestens einige bemerkliche Dauer hat; wir sprechen hier eher von Laune, Disposition u. dergl. — So sprechen wir auch nicht von Gemüthsstimmungen, wo wir gar keine merkliche Dauer im Gemüthszustande finden.

So verschieden die Gegenstände und Arten des Begehrens und Wollens sind, so verschieden können offenbar auch die Gesinnungen sein; jede wird dann auch die Entstehung der einschläglichen Arten der Begierden erleichtern, ungefähr wie die Leidenschaft und Neigung, welche ihr am meisten verwandt sind. Jedoch unterscheidet sie sich von der Leidenschaft noch bedeutend, nämlich dadurch, daß die Gesinnung mehr auf eine Beurtheilung der Dinge folgend gedacht wird, die Leidenschaft mehr als blind und als zügelloser Hang; daß daher die Gesinnung auch möglich ist auf dem Gebiete des höhern Begehrens, die Leidenschaft nur auf dem des niedern; daß auf dem Gebiete des sinnlichen Begehrens Leidenschaft den Grund von Gesinnungen enthalten kann, aber nie schon schlechthin Gesinnung ist; daß die Leidenschaft hier einer engen Sphäre von Objekten allein zugekehrt ist, einzelnen Genüssen, während die Gesinnung eine mehr umfassende, unser ganzes Verhältniß umfassende Willensstimmung ist, und daher auch als Sinnesart bezeichnet wird, gleichsam als eine Art von Dingen befassend. — So ist der Mensch eitel gesinnt, wenn er in allem seinen Streben von der Aussicht auf Vorzüge wegen kleinlicher Dinge geleitet wird; Eitelkeit kann diese Gesinnung begründen, ist aber an sich nicht solche, weil sie ihre bestimmten Steckenpferde hat.

Am meisten Rücksicht in der Bezeichnung der Gesinnungen nehmen wir auf die wichtigsten Dingen, nämlich auf

Sachen der Sittlichkeit, und hier unterscheiden wir eine tugendhafte (einschließlich eine rechtliche), oder eine gute, eine lasterhafte, böse, und eine solche Gesinnung, die zwischen beiden in der Mitte liegt und eine untugendhafte heißen kann; unterscheiden nach der Verschiedenheit des Standpunktes sittliche oder moralische und religiöse, unmoralische und irreligiöse Gesinnungen.

Von allen diesen sprechen wir nie, ohne Beziehung auf vorausgesetzte Freiheit, so daß hierin wieder die obige Begriffsbestimmung sich bewährt. Die tugendhafte Gesinnung ist eine solche beharrliche, nur durch Freiheit erworbene, Stimmung des Willens, welche bleibend die Realisirung des höchsten Vernunftzweckes begünstigt; sie ist auch Tugend schlechthin; sie ist als solche zugleich ungetheilte Einheit, in so weit der Wille in ihr den gesammten Vernunftzweck umfaßt, und ein Inbegriff vieler Einheiten, vieler Tugenden, in so weit jener Wille in den verschiedenen einzelnen Richtungen stark ist, welche durch den allgemeinen Vernunftzweck umfaßt werden. Sie ist Aufgelegtheit und damit Fertigkeit zum Guten, innere Tauglichkeit, und weil in ihr wahrer Freiheitsgebrauch liegt, also die höchste Kraft des Willens, so bezeichnet der kräftige Römer sie richtig als Mannheit und Kraft, als virtus, während der mehr schön geistige Grieche, sie von der gefälligen Seite auffassend, ἀρετὴ nennt. —

Das Laster — nicht als Handlung, sondern als innere Verfassung gedacht — einerlei mit lasterhafter Gesinnung, ist das gröbste Widerspiel der Tugend; es ist, wie diese, zugleich Vielheit und Einheit, und ist die bleibende Verfassung des Willens, welche das Handeln gegen die Vernunftzwecke bleibend begünstigt und befördert; — in ihm liegt eine sinnliche Gesinnung der gröbsten und zugleich der unsittlichsten Art. — Vielleicht läßt sich die mittlere Gesinnung zwischen ihnen, also die fehlerhafte, untugendhafte, am füglichsten eine sündhafte heißen; sie ist ohne Festigkeit bald dem Guten, bald dem Bösen zugewandt.

Alle Tugend besteht in einer Festigkeit und Stärke des

Willens wie alle Untugend und alles Laster in Schwäche desselben *).

Mit der Gesinnung ist enge verwandt die Maxime des Willens und der Charakters. Beide werden gedacht als das ganze Wollen und Handeln des Menschen durchdringend, jedoch der Charakter mehr, als die Maxime. Die Maxime ist die Regel des Verhaltens, die jemand mit Bewußtsein seiner Zwecke seinem Willen setzt, ist daher gleichsam die äußere Form, welche die Gesinnung des Menschen zu ihrem Ziele geleitet. Es kann aber so Maximen geben, welche der Mensch in manchen Arten seines Handelns umfaßt, auch solche, welche all sein Handeln leiten und es so charakterisiren; sie fallen dann ganz mit dem Charakter zusammen. Als solche durchgreifende Maximen sind dann folgende denkbar:

a) Der Mensch hat in all seinem Wollen und Handeln seinen höchsten Zweck im Auge, die Förderung der Menschenwürde aus Achtung gegen sie, und dann ist die Regel seines Verhaltens die Maxime der sittlichen Güte, welche in ihrer höchsten Ausbildung gedacht die Maxime der Heiligkeit wird; wer sie im Handeln behauptet, hat einen sittlich guten Charakter, rücksichtlich den Charakter des Heiligen.

b) Der Mensch hat in all seinem Wollen und Handeln nur die sinnlichen, die niedrigsten Zwecke im Auge mit leichtsinniger Hinwegsetzung über alle höhern oder sittlichen Zwecke, die erkannten, wie nicht erkannten und leicht erkennbaren; — dies ist die schlechte Maxime, die Maxime der Bosheit.

c) Die Maxime der Klugheit. „Ueberall," schreibt Hermes **), „wo die theoretische Vernunft" — das theoretische Vermögen überhaupt — „der Sinn„lichkeit die Mittel und deren Gebrauch zur Er„reichung ihrer, wie auch immer beschaffenen Zwecke „anweiset, heißt das Wollen, oder richtiger das

*) Man vergleiche in diesen Begriffsbestimmungen Elvenich's Moralphilosophie §. 28—31.

** Philosophische Einleitung ꝛc. S. 213—214.

„Verfolgen dieser Zwecke ein kluges *); und wenn „die theoretische Vernunft der Sinnlichkeit so für das „gesammte und von derselben geforderte Wollen und „Thun diente, würde die Handlungsmaxime, die da„durch entstände, die Maxime der Klugheit „heißen. Weil aber die Klugheit nicht abhängt von „den Zwecken der Sinnlichkeit, sondern von dem Bei„trage der Vernunft zur Erreichung eines gewollten „Zweckes, so wird das Prädikat klug auch dem Ver„folgen der Vernunftzwecke, wofern die theoretische „Vernunft dieses leitet, richtig beigelegt, und das „Prädikat klug ist auch das höchste, was dieses „Handeln bekommt, wenn die von der theoretischen „Vernunft vorgeschriebenen Mittel die Billigung der „praktischen Vernunft nicht bekommen können, oder „wenn diese Billigung doch außer Acht gelassen ist.“ — Daß die Vernunft solche Maxime aber mißbillige und verwerfe, versteht sich von selbst, so wie auch, daß in der That die durchgreifende Maxime der bloßen Klugheit sich selbst zerstören werde, wenn die Zwecke der Vernunft den Willen leiten; denn diese Zwecke enthalten immer eine Rücksicht auf den Beweggrund, woraus die Handlung stammen soll, und nur unter dieser Rücksicht bleiben die Zwecke noch als Vernunftzwecke erkennbar; die Anwendung der Mittel ist aber zu betrachten als hervorgehend aus dem Setzen von Mittelzwecken, worauf der praktischen Vernunft in der bloßen Klugheit kein Einfluß bliebe, so daß also nicht durchgreifend, sondern nur in dem Setzen des Endzweckes, praktische, und nur zu seiner Erreichung theoretische Vernunft herrschen könnte.

d) Die Maxime der Weisheit. Hermes beschreibt sie an der angeführten Stelle so: „Wenn die theore„tische Vernunft das Verfolgen der Vernunftzwecke „leitet, und also Zwecke und Mittel nach der Er„kenntniß der theoretischen Vernunft“ — in Betreff der Zwecke muß die praktische Vernunft jedoch

*) Eine erweiterte Bedeutung des Wortes klug haben wir §. 250. S. 308. vorgelegt.

leitend sein — „gewählt und angewandt werden: „so heißt dieses Handeln auf der niedrigsten Stufe, „die der praktischen Vernunft gefällt, ein „weises. Diese niedrigste Stufe ist dann da, wenn „wir bei der Wahl der Zwecke und Mittel, so fern „diese von der praktischen Vernunft abhängt, dem „Gefallen, rücksichtlich dem Mißfallen, folgen, was „diese an ihren einzelnen Gegenständen unmittelbar „schon hat, ohne Beziehung derselben auf die Würde „des Menschen, d. i. ohne ihren Einfluß auf die „Erhaltung oder Darbringung und Förderung dieser „Würde, und auf die Entfernung des Gegentheils „zu berücksichtigen. Wird alles Wollen und Thun „des Menschen, in Ansehung der Zwecke und Mittel, „auf solche Weise von der praktischen Vernunft ge„rathen, *) und dieser Rath allgemein genehmigt „und ausgeführt, so, daß die daraus entstehende „Handlungsmarime den ganzen Wandel des Menschen „umfasset: so heißt die Handlungsmarime des Men„schen die Maxime der Weisheit, — die nie„drigste der praktischen Vernunft. Bei dem weisen „Handeln ist also lediglich das Gefallen, was die „praktische Vernunft an dem Gegenstande als solchem „schon hat, der Grund, warum sie zum Wollen des„selben antreibt. Ein jeder solcher Gegenstand gefällt „ihr aber auch wegen seines Einflusses, den er auf

---

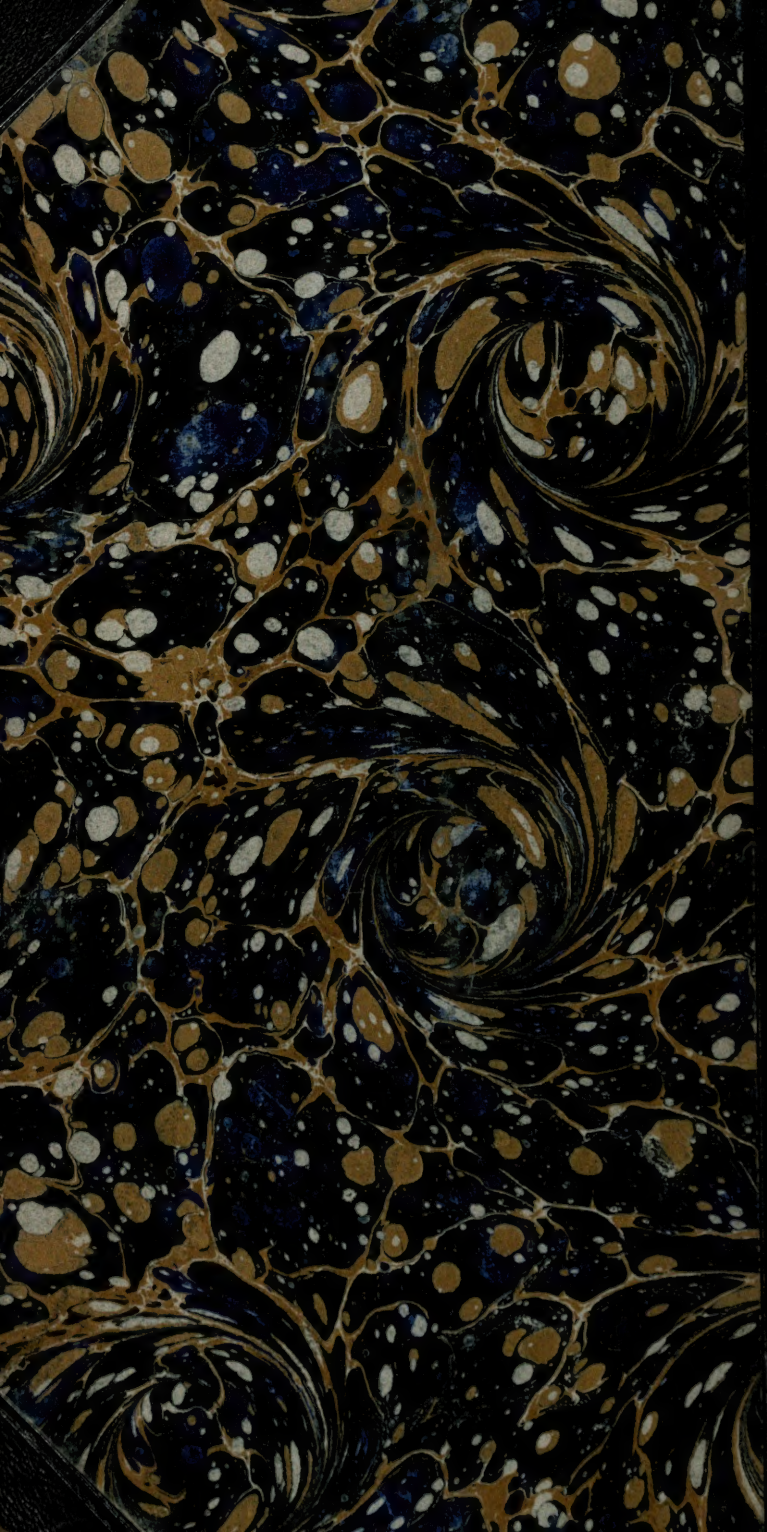
*) „Gerathen, sage ich; denn die praktische Vernunft ge„bietet nie, wo die Beziehung des Gegenstandes auf die „Menschenwürde außer Acht bleibt." — Da nun nach §. 278. die Vernunft auch Räthe gibt in Beziehung auf die Menschenwürde, und der hier fragliche Rath offenbar ohne solche Beziehung bleiben soll: so muß er offenbar in die Klasse der Räthe gehören, die unterhalb oder diesseits der Pflicht liegen, wie die andern zu denjenigen gehören, die über die Pflicht hinausliegen; — es ist also hier, wie es uns scheint, von jenen Räthen die Rede, wobei die Vernunft überhaupt stehen bleibt in ihrem Zwecksetzen, bevor sie jene bildsamen Kräfte erkannt hat, welche sie achten muß, und bevor sie es zum Ausdrucke dieser Achtung im Innern gebracht hat. Vergl. §. 269. S. 428. und §. 240. S. 236.

„die Förderung der Menschenwürde in uns haben „kann, und auch dieses Gefallen entsteht jedesmal, „wenn er nur in dieser Beziehung vorgestellt wird: „sie schreibt dann das Wollen desselben vor als ein „Mittel, die Menschenwürde in uns darzubringen „oder zu erhöhen. In jenem Falle ist die Triebfeder „des Willens die absolute Würde" — der absolute Werth — „des Gegenstandes, oder wornach wir „diese messen: das Gefallen der Vernunft an dem Ge„genstande; und in diesem wird die letzte Triebfeder „des Willens Achtung und Liebe der Menschenwürde „in uns. Das Wollen heißt hier sittlich gut, und „die Wollens-Maxime die Maxime der sittlichen „Güte; und wenn diese Triebfeder, die Achtung und „Liebe der Menschenwürde, jede andere Triebfeder „des Willens aufhebt und durchaus allein den Willen „bewegt, heißt das Wollen heilig, und wenn sie „dann auch noch über das gesammte freie Wollen des „Menschen sich verbreitet, so heißt die Wollens-Maxime „eines solchen Menschen die Maxime der Heilig„keit. Heiligkeit gefällt der praktischen Vernunft „unter Allem am meisten und ist deßwegen der höchste „Adel des Menschen."

Bruchstücke der Maxime der Weisheit treffen wir im Leben vielfach an, in denjenigen reinern Gemüthern nämlich, welche für das intensiv-Erhabene Raum genug haben, aber ihre höchste Aufgabe noch nicht klar erfaßten. Wie oft finden wir nicht, daß Menschen verlassene Knaben, in denen sie glückliche Anlagen entdecken, ausbilden, ihre Erkenntniß läutern und erheben lassen, weil sie daran Wohlgefallen finden, ohne auch irgend ein Mittel zu ergreifen, was die Vernunft mißbilligte? Und doch werden solche Menschen nicht immer von der höchsten Schätzung der erkennenden Kraft geleitet, so daß sie dieselbe in Beziehung auf Willensfreiheit und Sittlichkeit vorstellten. „Die Tapferkeit (Starkmuth), die Keuschheit, die Mäßig„keit, im Gebrauche der Speisen und Getränke sind ohne „Zweifel Gegenstände, die der Vernunft an und für sich „oder unmittelbar gefallen. Sie können daher auch deß„wegen, weil sie an sich und für sich als etwas Wür-

„diges und Großes erscheinen, gewollt und erstrebt wer„den. Nun stehen eben diese Gegenstände auch in Be„ziehung zur Würde des Menschen; sie sind zur reinen „Darstellung, Erhaltung und Vervollkommnung derselben „durchaus erforderlich. Es kann sehr wohl geschehen, „daß sie in dieser Beziehung nicht vorgestellt werden: „aber werden sie darin vorgestellt, so gefallen sie der „Vernunft auch um ihres die Menschenwürde fördernden „Einflusses willen, und zwar in einem noch höhern Grade. „Hiermit wird ein Wollen dieser Gegenstände möglich, „aus dem Beweggrunde der Achtung der Menschenwürde, „und erst dieses so beschaffene Wollen kann Anspruch „machen auf den Charakter der sittlichen Güte.“ *)

Eine vollendete, im Leben überall festgehaltene Maxime der Weisheit scheint uns indessen nur denkbar, nie wirklich zu sein; denn wer in Allem dem regen Vernunftinteresse folgt, muß auch — ein außerordentlicher Fall könnte allein eine Ausnahme machen — bald zu dem höchsten Vernunftinteresse an Menschheit fortschreiten, zur Achtung der Würde derselben, und muß auch sie dann in seine Maxime aufnehmen. — Jedoch alle diese vorgestellten Maximen sind nur als die Normen zu betrachten, denen das Handeln der verschiedenen Menschen sich annähert, wie jedes Gemüth einem der vier Temperamente, ohne daß sie selbst im Leben der Einzelnen vollständig ausgebildet uns je entgegenträten.

---

*) Elvenich a. a. O. S. 236—7 **).